



K. 717.

Handwritten text in a cursive script, likely a library or archival record, is visible at the bottom of the page. The text is partially obscured by the binding and appears to be written in ink on aged paper.



To 20

Segundo Libro de
almonexico

AL SERENISSIMO

12-14-C-21

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

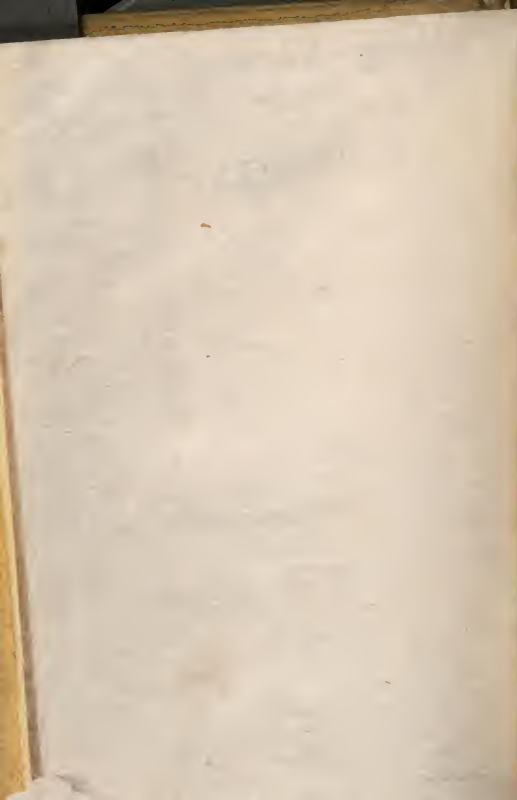
1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150

1871 528 150



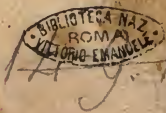
AL SERENISSIMO
PRINCIPE DI VINETIA
IL SIGNOR FRANCESCO
VENIERO,

FRANCESCO VENIERO



*Bene
d'esse
Pole*

Essun fu mai SE-
RENISSI-
MO PRIN-
CIPE, che du-
bitasse, conoscendo
l'alto intelletto, e'l
gran ualore di VOSTRA SE-
RENITA, che ella non douesse
salire à questo sublime grado di dignita.
solo per li meriti suoi gloriosamente in lei
collocato: imperocche hauendo infuso ID-
DIO nel generosissimo animo suo tut-
te quelle nobilissime doti, che s'aspetta-
no a un principe, che possa felicemente



* ij

gouernare questa alma republica, duras-
ta gia tanto, quanto non duro alcuna al-
tra giamai, poteua esser quasi certo cia-
scuno, che al ualor di VOSTRA
SERENITA riguardasse, che
egli l'hauesse designato per suo capo
ab eterno. La onde essendo ella orna-
ta di sirari doni, & tali, che non men
per essi, che per l'altissimo grado, che
tiene, puo la famiglia nostra uestita del
manto della uera gloria di lei andarsene
meritamente tutta lieta, & gioconda, uiuè
la SERENITA VO-
STRA a sparger per tutto sì fat-
to splendore, che ogni cosa, che le si ac-
costa, quanto si uoglia oscura, & priua
di luce, diuenta chiara, & luminosa. La
qual cosa è stata cagione, che hauendo
io fatto questi discorsi sopra i tre librè
dell'anima di Aristotele, & essendo

4
desideroso, che da questa opera sia scacciato tutto quello di oscuro, & di tenebroso, che la potesse impedire ad hauer quella chiarezza, & lucidita, che si richiede a così difficile materia, & si degna (ilche è stato principalmente il fine della intention mia) io l'habbia dedicata a *VOSTRA SERENITÀ*, alla cui luce accostata, oue poca ne hauesse per se stessa, essendo percossa, & tocca da i suoi uiui raggi, uerra ad esser dallo splendor di quelli da ogni parte illustrata; il che le dara maggior lume di cognitione, & maggior grandezza, & auttorita. Che à *VOSTRA SERENITÀ* sia in piacer poi di riceuerla benignamente, non spendo in cio parole miste con prieghi, non essendo punto minore in sì alto grado la sua incomparabile

humanita , che sia stata sempre in tutti i
giorni della sua gloriosissima uita . Ben
la preghero efficacemente, che non le di-
spiaccia, che io del chiarissimo lume suo et
l'opera illustri , e' l mio nome renda men
oscuro di quel che egli è .



PRIMO LIBRO

DE I DISCORSI DI M.

FRANCESCO VENIERO,

SOPRA I TRÈ LIBRI DEL

l'anima d'Aristotele.

PROEMIO.



PER CHE il bene nō
solamente vero, ma
apparente ha tanto di
forza, & di uigore, che
persuade gli huomini
à pigliare ogni gran-
disfima fatica, & met-
tersi à infiniti pericoli,
soleuano gia coloro, che voleuano indurre
qualche persona à far'alcuna cosa, dimostrarle
prima qual bene in quella si ritrouasse; perche
esso solo è quello, che dispone l'huomo à ope-
rare; ma noi dobbiamo ben credere, che quan

A

to quello è maggiore, più vero, & più necessario, tanto più lo debba incitare ad acquistar la cosa,oue egli è collocato; Perche doue è vna certa grandezza,ò eccellenza,& necessità di bene, quiui è ancora maggior desiderio di possederla. Là onde mosso io dall'esempio di costoro, volendo trattare principalmente dell'anima vegetatiua, sensitiua, & humana in questi libri, mostrerò prima, quanto sia degna, utile, & necessaria così fatta scienza; perche conoscendosi questo, con maggior animo l'huomo si metterà a' impararla per trarne il frutto, che ella promette; & specialmēte quādo egli haurà conosciuto, che questo frutto è quasi il più grande, il più nobile, & il più vtile di tutti gl'altri. Et questa opera io intēdo di scriuere in lingua nostra uolgare; acciò che quelli, che son dotati dalla Natura di ottimo discorso, & d'acutissimo intelletto, & non posseggono nè la lingua Latina, nè la Greca, possano intender questa scienza, che in sino a' qui a' loro si può dir che sia stata sepolta nell'oscurità di queste lingue. Et ancora accioche io faccia come fecero i dotti antichi, che scrissero nelle lingue loro natiue tutte quelle cose, di che trattarono; hauendo gli Ebrei, i Greci, & i Latini trattato le cose sacre, naturali, & humane in quelle lingue, che la Natura hauea dato loro: il che è seguito ancora da quasi tutti i più dotti de' nostri tempi. Et

tanto piu volentieri io lo fo , quanto che secondo me questa nostra lingua non è punto inferiore ne alla Greca, ne alla Latina, et è tale che con essa si può trattare di ciascuna cosa, che noi vogliamo . Et a' far questo, non ambitione nō vanagloria , non arroganza (dalle quai cose ciascuno , che conuersa meco fa , quanto io sia lontano) mi han mosso , ma solamente le cagioni già dette, ciò è l'utilità , che io spero, che questi tali ne sieno per riportare , & perche mi pare ragioneuole , che ogn'uno dichiarì le cose nella sua lingua . Ne' voglio, che alcun pensi , che io habbia fatto ufficio di traduttore ; che poco giouamento hauerei dato, se così fatto hauesse, ma quasi d'autore, leuando, & aggiungendo a' quel, che dice Aristotele ne i suoi libri del l'anima, & ampliandolo, non per emendarlo , ma perche piu facilmente venga ad esser' inteso, non mi discostando pero mai dall'openioni sue , sopra le quali sono fondati tutti questi discorsi . Et in far questo mi sono alcuna volta seruito di certe cose di qualche interprete , che mi sono piaciute, & che hanno fatto al proposito dell'intentione di questo trattato, come potranno conoscere coloro, che ne hāno cognitione . Nō vorrei ancora, che alcuno fosse preso da marauiglia, se io nō mi sono ingegnato di vsare vn parlar'alto, & sparso di facondia, & di eloquenza ; per ciò che par che basti a' chi fa l'ufficio di

filosofo di mostrar solo ignuda la verita', & cō
quāto minor' ornamento ella è mostrata, essen-
do tãto beila da se, che ella adorna ogn'altra co-
sa, tãto apparisce piu chiara, piu limpida, et piu
rilucente, nō altrimēti che soglia auenire à vna
vaga donna, & bella naturalmente, che quan-
to meno porta dipinta la sua faccia d'artificiati
colori, tanto pare a' chi la guarda piu' gratiosa.
Oltre a' ciò non l'elegantia delle parole, o le va-
rie figure mostrano la verita', ma le ragioni so-
le son quelle, che fanno conoscere le cose, & ha-
uerne perfetta scienza. Ben mi sono io ingegna-
ro di vsar parole semplici, & propie, & piu si-
gnificatiue del mio concetto, che io habbia
potuto, per esser piu facilmente inteso. Ma sa-
rà forse meglio, che inanzi, che io ragioni di
questa nobilta', & vtilita', che ho promesso, io
dichiari di quante sorti sono le scienze, &
in quale è la scienza del l'anima: &
però diuideremo prima la fi-
losofia; il che fatto co-
minciaremo il no-
stro ragiona-
mento.

DELLA DIVISIONE DELLA FILOSOFIA.

CAP. I.



TV TTE le cose, che son nel mōdo, son di due sorti; perche parte dipēdono dal nostro uolere, & parte non dipendono. Quelle sono tutti l'operationi humane. Queste l'altre cose dell'uniuerso. Et perche ogni cosa cade sotto la filosofia, per questo ragioneuolmente ella fu diuisa in due parti, cio è in pratica, & in speculatiua; perche da loro ogni cosa si noma. La speculatiua è per rispetto della cognition delle cose, che non hanno di pendēza dal voler nostro: la pratica per rispetto della cognitiō dell'operationi humane. Ma, perche l'operationi humane sono di due sorti, parte che restano nell'operante, et lo fanno per fetto, come sono le virtu morali, che fanno per fetto colui, che l'usa: & parte che passano nella cosa fatta, & la fanno perfetta, come l'arti mecaniche, che danno la perfettione alla cosa operata, per tal cagione fu necessario diuiderla in Attiua, & Fattiua. Quelle, che restano nell'operante, s'appartengono all'Attiua, & queste, che restano nella cosa operata, s'appartengono alla Fattiua. la Fattiua si diuide in molte arti

mecaniche, delle quali non facēdo al proposito
 nostro ragionare, per questo io le lascierò anda-
 re. l'Attīua poi, che si chiama filosofia, o sciēza
 morale, si diuide in tre parti, in Etica, Politica,
 & Iconomica. l'Etica insegna, come l'huomo si
 debba gouernare in tutte le sue operationi. La
 Politica da' il modo a' Cittadini di gouernare
 la Republica. & l'Iconomica mostra a' padri la
 regola di gouernare la lor famiglia. E perche le
 cose, doue si troua la sciēza speculatiua, sono di
 tre sorti, è necessario diuidere anchor lei in tre
 parti. La prima si chiama scienza naturale, do-
 ue sono tutte le cose, che sono nella materia, &
 tanto ui sono immerse, che senza lei non si pos-
 sono intēdere in modo nessuno. La secōda è ap-
 pellata matemetica, doue sono quelle, che quan-
 tunque elle sieno nella materia, ne senza possan-
 no stare, nōdimeno con l'intelletto, & con l'im-
 maginatione si possono diuidere, et separar da
 lei. La terza si chiama Diuina, doue consistono
 quelle, che sono in tutto senza materia, ne stāno
 fra cose materiali, et senza materia s'intendono.
 La Matematica si diuide in due parti, in Aris-
 metica, & in Geometria; perche il suo soggetto,
 che è la quātita, si diuide in due parti, ciò è quan-
 tita discreta, & continoua. La discreta sono i
 numeri, de quali la Arismetica cōsidera. La cōti-
 noua le linee, le superficie, et i corpi, che sono cō-
 siderati dalla Geometria, l'Arismetica ha sotto

se la Musica, che non è altro, che vn concordamento fatto di piu voci diuerse, donde risulta vna armonia suauissima. la Geometria oltre all'altre scienze, che ella ha sotto di se, che sono la Prospetiuā, la Cosmografia, & simili, ha ancora la Astronomia, che è vna faculta, che insegna l'ordine de cieli, & de moti loro. la Naturale ha molte scienze sotto di se per esser il suo sogetto di più forti, come la sciēza del cielo, & del mondo, della generatione, & corruttione, delle pioggie, delle neui, delle grandini, de vēti, de terremoti, et finalmente di tutte quelle cose, che s'appartengono alle meteore. la scienza de metalli, delle pietre, che si chiama scienza minerale. la scienza dell'anima, & altre simili scienze, che per non esser troppo lungo io le lascio, per che io nō ho voluto diuidere nessuna di queste scienze così minuramente, come io poteua, ma solo quanto fa al proposito nostro. Tutto questo, che io ho detto, l'ho detto, come io dissi, accioche si vegga, che questa scienza dell'anima è fra le scienze speculatiue, & naturali, & perche tutte le scienze sono o pratiche, o speculatiue, & finalmente accio' che meglio si conosca, & piu facilmente per le cose, che si diranno, l'utilita, nobilita, & grandezza di questa notitia dell'anima, come habbiamo promesso di fare.



Auendo mostro in qual sorte di
 scienza è la scienza dell'anima,
 uoglio al presente ragionare del
 la sua dignità. Et perciò fare biso
 gna primieramente, che noi sap
 piamo, che tutte le scienze sono buone, consistē
 do in loro il bene, et la perfettione dell'huomo:
 la quale è cagione, che ogn'uno desidera sapere
 per diuētā perfetto. Oltre di questo, che le sciē
 ze pratiche, & speculatiue sono differēti in que
 sto, oltre alle altre differēze, che elle hanno, che
 le speculatiue fanno l'huomo esser filosofo ogni
 volta, che egli ha acquistato la notitia loro: &
 le pratiche non con la sola notitia, ma con l'o
 peratione ancora. Tal che al pratico bisogna
 & sapere, & operare, & allo speculatiuo cono
 scer solo, perche il fine dello speculatiuo non
 consiste in altro, che in conoscer la verità; &
 del pratico non il conoscer solo, ma l'operare;
 perche non si chiama mai filosofo morale co
 lui, che sappia quali sieno l'operationi buone,
 & cattive, se ancora egli non opera secondo le
 buone, & non lascia le cattive. Queste cose, che
 si son dette applicate tutte à proposito ci fanno
 conoscere, che le scienze speculatiue sono in
 questo più degne, & più prestanti delle prati

Se
 mi

che, essendo, che de i beni honesti quello sempre è migliore, & più perfetto, che si desidera per se solo; che non è quello, che si desidera non per se, ma per peruenire à qualche altro fine; come sono le scienze pratiche, che sono state ordinate, come si è detto, non per la cognitione sola di se stesse, ma per l'operare secondo loro: doue le speculatiue sono beni ordinati, & desiderati per se stessi, come s'è mostro. Oltre di questo essendo la felicità speculatiua dell'huomo molto più perfetta, et nobile, che la pratica, non faranno ancora necessariamente le scienze speculatiue più nobili, & più perfette che le pratiche, consistendo la felicità speculatiua in quelle & la pratica in queste: che la felicità speculatiua sia più degna, & più perfetta della pratica da questo si può vedere; perche attribuendosi la felicità speculatiua a' Dio, & alle cose Diuine, & la pratica no, ne seguita, che ella è più degna, essendo che alle cose più perfette si conuen-gono cose più perfette. Sono adunque le scienze speculatiue per le cose, che si sono dette, più degne delle pratiche: delle quali speculatiue la Diuina tiene il primo luogo di bontà, & di perfectione, imperoche Iddio, & l'intelligenze, che sono le più perfette cose, che si trouano, sono il suo soggetto; & prendendo ciascuna scienza la nobiltà dal suo soggetto, per questo ella uiene à essere la più nobile, & la più perfetta; la qua-

le si chiama sapienza: & è simile al mēbro principale dell'huomo; perche come egli è piu' degno, et honorabile de gli altri, dando loro la uirtu', & perfettione, & gli fa operare, perche e non farebbon nulla senza lui, cosi la sapienza è la piu' perfetta & la piu' honoreuole di tutte l'altre scienze. Onde ben disse Aristotele nel Proemio della metafisica, che la sapienza è la Dea delle scienze, & vna possessione Diuina. Molte altre cose potrei dire per mostrare, che questa scienza diuina è la migliore, & la piu' perfetta, ma perche assai sono queste, che noi habbiamo detto, & perche ogn'uno il concede, lasciero stare, & verrò hora à ragionare della dignità della scienza dell'anima, come è il nostro proposito, la qual dignità quanto sia grande lo potremo conoscer da questo, che pigliando ciascuna cosa la sua nobiltà dalla forma, che le dà l'essere; perche ella è quella, che fa bella, & perfetta la cosa, & perche da lei si noma, di modo, che secondo, che la forma è piu' perfetta, cosi la cosa, doue ella è diuenta piu' perfetta, & piu' nobile, & essendo l'anima, che è il soggetto di questa scienza la piu' perfetta forma di tutte le forme, eccettuando però sempre le forme separate, & diuine, ne seguita, che la cognitione della sua essenza, & della sua natura è da esser preposta à molte altre notitie, & cognitioni. Che diremo noi particolarmente dell'anima dell'huo-

mo? Non si vede, che ella per l'intelletto suo partecipa piu' dell'immaterialità, & della diuinità, che tutte l'altre cose;perche per lo speculare, & intendere le sostanze diuine, il che non fa nessuna altra cosa, acquista una uita felicissima, & s'assomiglia in vn certo modo à Dio, & all'altre cose diuine. Appresso à questo essendo l'anima humana quell'ultimo fine, doue si determina, & finisce la natural consideratione, la qual cosa conferma Aristotele nel secondo della fisica, non è ella vna cosa buona inquanto che ella è fine, & ottima inquanto che ella è l'ultimo fine della consideratione della natura? Nobilissima, & mirabilissima è veramente l'anima humana, intendendo senza hauer bisogno d'organo corporeo. pero molti filosofi la poneuano tra le cose diuine, & immortali. Ma perche mi vo io affaticando in questo? confessando massimamente ogn'uno, che dopo Iddio & l'intelligēze l'anima è la piu' nobile di tutte le cose. Onde si può chiaramente vedere quanto è grande, nobile, & degna la sua scienza, pigliando ciascuna sciēza, come s'è detto di sopra la nobiltà dal suo soggetto. Ma mi dira forse alcuno, che ancora vna cosa piglia la nobiltà sua dalla sua certezza, & per questo trouandosi delle scienze, che sono piu' certe della scienza dell'anima, che ella non sia tanto nobile, quanto s'è detto, come sono le matematiche, che si

manifestano con ragioni piu' ferme, et piu' chiare. A' questo si risponde, che egli e' uero, che la nobiltà si piglia ancora dalla certezza, & che le matematiche sono in questo piu' certe, che elle rendono ragioni piu' ferme, et chiare, nondimeno la scienza dell'anima supera piu' di nobiltà per la dignità del soggetto le matematiche, che ella da loro non e' superata per la certezza. & per questo ella e' medesimamente piu' nobile. Oltre di questo la nobiltà di ciascuna scienza si piglia principalmente, & piu' tosto dal soggetto, che dal modo del procedere, come si può per essempio vedere nella Astrologia, & nella Geometria, che ha vna via piu' chiara, & piu' certa in manifestarsi, che non ha l'Astrologia: non dimeno questa e' stimata & tenuta da tutti altissima, & nobilissima, rispetto alla Geometria. Et questo non per altro auuiene, se non perche il soggetto suo sono i corpi celesti, che auanzano di nobiltà le linee, le superficie, & le quantità, delle quali tratta la Geometria. Per la qual cosa bē disse il grandissimo Aristotele, che noi desideriamo piu' presto sapere un poco poco delle cose honoreuoli, & altissime, ancora che noi non le sappiamo se non con ragioni probabili, che saperne molte, & certe cose manco nobili. Nondimeno, se noi considereremo bene, noi trouaremo ancora secondo che vogliono alcuni, che la scienza dell'anima in un certo mo-

do ha piu' certe delle matematiche le sue dimostrationi ; perche dicono che le dimostrationi della sciēza dell'anima procedono da certe propositioni che ci sono notissime , doue noi non c'inganniamo, come interuiene quādo noi mostriamo la causa per vn'effetto notissimo, come farebbe, se noi mostrassimo, che l'huomo hauesse il polmone da questo effetto notissimo, ciò è perche egli respira, & tali sono le dimostrationi della scienza dell'anima ; perche elle procedono da certi effetti, che ci sono notissimi , perche ciascuno proua in se stesso, che non solo egli ha l'anima, ma ancora , che ei si nutrisce, cresce, sente, si muoue da vn luogo à l'altro, desidera , & intende, da quali effetti notissimi si conoscono le potenze dell'anima, et la sua sostanza, come si uedra poi . E' adunque chiaro, che questa scienza dell'anima ha le sue dimostrationi in questo piu' certe delle matematiche, & per consequēte ella viene à essere in questo piu' nobile, ancor che ella nō habbia le sue dimostrationi piu' certe dalle cause come ha la matematica, ma perche elle procedono da quelle cose; che ci sono notissime : come si è detto . Tutte queste cose, che habbiamo infino à qui dette ci fanno manifestamente conoscere, che molto è grande, nobile, & eccellente la scienza dell'anima , rispetto à molte altre scienze .



Estaci hora per adempir quāto s'è promesso a' dire della vtilita della scienza dell'anima. Per tanto dico, che ella n'è di grande giouamēto, non potēdo noi senza lei intender bene, & perfettamente nessuna sciēza. Et lo possiamo uedere chiaramēte, se noi discorriamo intorno alle sciēze morali, diuine, & naturali, che tutte ne riceuono qualche vtilita; perche non si puo hauere perfetta cognitione della filosofia morale, se prima non si fa in qual potēza dell'anima sieno le uirtu, & i uitii. Oltredì questo la sciēza morale considera l'ultimo fine dell'huomo, che è la felicità, la quale non consiste in altro, che in speculare le cose altissime, & diuinissime, come ci mostra Aristotele nel decimo dell'Etica, & trattando la scienza dell'anima del contemplare, & speculare, egli è forza, che ella l'arechi gran frutto, & grande utilità. Porgene alla metafisica; perche non si puo intendere, come l'intelligenze habbiano intelletto, & intendano, se non s'ha prima cognitione della natura dell'intelletto humano; dalla cui cognitione montiamo poi alla cognitione de veri, & separati intelletti; perche mostrandoci la scienza dell'anima che cosa, & qua-

le egli sia, & come egli tiene l'ultimo grado fra gl'intelletti diuini, noi poi da questa cognitione piu facilmente uegniamo a conoscer loro, che sono sopra l'humano. Riceuonne parimente le scienze naturali; perche la maggior parte di loro hanno anima, & l'anima è il principio, & il fonte del moto in tutte le cose animate; perche ella è il principio de gli animali, et chi non conosce la natura dell'anima, molto meno conoscerà il corpo animato. Il medesimo utile ne viene alla matematica, et alla medicina, perche quella astraе, & separa le cose sue dalla materia, & questa considera le passioni degli animali, le quali due cose cioè l'astrare, & le passioni si appartengono alla cognitione dell'anima, come al suo luogo si uedra chiaramente, & non sol questa, ma tutte le altre cose dette a questo proposito. Le quai cose uedute, & considerate diligentemente si potrà poi hauerne vna piu chiara intelligenza, cioè conosceremo piu chiaro, quanto ne sia di giouamento la cognitione dell'anima in apprendere ciascuna scienza, quando noi ne haremo una chiara, et aperta intelligenza: benchè si possa ancora in vn certo modo vedere da quello, che insin qui si è detto, che non è nessuna, che non ne caui qualche utilita. Ma bisogna bene auuertire qui per maggiore intelligenza di questo, che l'utilita, che ella n'arrecà, non è di quella sorte d'utilita seruile, come pensano.

forse alcuni, ma d'un'altra; et accioche noi intendiamo bene quale sia questa vtilita, debbiamo sapere, che vna cosa puo essere vtile a' un'altra in duo modi. L'uno e', quando ella non e' per cagione di se stessa, ma per qualche altra cosa, & che l'attioni sue sieno ordinate per qualche altra cosa piu nobile di lei, come per essemplio. L'armi sono vtili alla militia, le naui al nauigare; le quali due cose non sono, ne sono adoperate per cagion loro propria; perche le armi seruono alla militia, et alla vittoria, et sono ordinate solo per la militia, & per la vittoria, che sono due cose molto piu degne, che l'armi: & le naui seruono al nauigare, & sono fatte per la nauigatione, & non per loro stesse; la qual nauigatione e' piu nobile, che le naui: & queste cose cosi fatte apportano una certa utilita seruile, & strumentale. L'altro modo e' quando ella non e' disposta, & ordinata per un'altra cosa, ma solo per se stessa, & che ella dia qualche vtilita a' qualcuno, o giouandogli, o confortandolo, o gouernandolo in qualche cosa buona; & simili altre cose; & a' questo modo il superiore puo essere vtile all'inferiore, come e' il signore al seruo, & il padre al figliuolo, in qua-
 ro che essi gouernano, & proueggono loro delle cose, che fanno loro bisogno. & questa forte d'utilita non si chiama seruile; perche ella non serue, hora applicando quanto s'e' detto
 a' pro-

à proposito dico, che essendo la notitia dell'anima nel numero delle speculationi, & per ragione di se medesima, ne seruendo à cosa nessuna, comes'è mostro innanzi, è necessario dando ella qualche utilità, che ella la dia solamente in questo secondo modo. Et questo basti dell'utilità, che porge l'anima.

Delle openioni, che haueuano gli antichi dell'anima. Cap. IIII.



Oi che noi habbiamo à trattar dell'anima, parrebbe ragioneuole, che noi uedeslmo prima se ella è; perche sempre si debbe uedere, se la cosa è, che si ha da disputare, innanzi che se ne disputi. Ma al presente io non lo fo; perche nō è nessuno, che dubiti, che ella nō sia. Onde messo questo da canto me ne verro' à riferir l'openioni, che tenner di lei alcuni antichi filosofi; perche conoscendosi poi la verità, si vegga quanto essi errauano. Democrito uoleua, che l'anima fosse vn certo fuoco, ò vero vn certo calore di fuoco; & che sempre ella si mouesse, dicendo, che ella erra certi corpi tondi indiuisibili, ò composta di loro, che sono di natura di fuoco, i quali mai si posano, & si chiamano attomi. Alcuni de Piragorici l'intendeuano come Democrito, & alcuni diceano,

che ella non era attomi , ma vna certa uirtù, che gli moueua , & entraua con essi nel corpo, come ancora voleua Eraclito , & Archilao maestro di Socrate, secondo che riferisce santo Agostino nella città di Dio . & Auicena recita questa openione nel Sesto libro delle cose naturali. Tal che de Pittagorici alcuni, erano , che uoleua no , che ella fosse attomi , & altri vna virtù, che gli mouesse. Empedocle uoleua, che ella fosse composta di tutti gli elementi , chiamando ciascun di loro anima : & pose sei principii delle cose ; che sono l'acqua , l'aria , la terra , & il fuoco, la lite , & l'amicitia , & perche poneua , che l'anima conoscesse tutte le cose, diceua, che ella era fatta di questi principii ; perche diceua che noi conosciamo la terra ; perche ella è fatta di terra, & così gli altri elementi per esser fatta di loro . Di questa openione pare , che sia quasi Platone nel Timeo. Diogene disse, che l'anima era aria; perche l'aria secondo lui è il principio di tutte le cose, & il più sottile di tutti i corpi, & che dall'aria ella hauesse la uirtù del conoscere, & del mouere . Ippone si pensò , che ella fosse acqua, & poneua , che l'acqua fosse il principio di tutte le cose . Esiodo credette , che ella fosse fatta di terra . Crisia, che ella era sangue, volendo , che gli animali , che non hanno sangue, non habbian senso ; & perche l'anima è il principio del sentire , disse , che ella era sangue, & lo prouaua, che le

parti , che non hanno sangue , come sono i capelli , l'unghie , & le ossa , non sentono ; perche egli credeua , che'l sentire fosse ne gli animali per la natura del sangue . Diceua Epicuro , che ella era spirito misto di fuoco , & d'aria . Xenofonte , di terra , & d'acqua . Hippocrate , che ella era vno spirito sottile sparso per lo corpo . Cirtillao , che ella è quinta essenza . Zenone vna certa qualita di corpo . Almenone la teneua immortale , & che sempre per sua natura si mouesse , & per questo , che ella s'assomigliaua à corpi celesti ; perche , come essi sono immortali , & sempre si muouono , come il sole , & la luna , & l'altre stelle , così fa l'anima ; perche egli non disse che ella fosse di natura di nessun elemēto , ma del cielo . Erano finalmente infiniti , che diceuano ciascun la sua openione secondo che lor cadeua in pensiero , le quali loro openioni , s'io volessi riferire , io uerrei à noia à me , & ad altri , & men'anderei in infinito : pero io le lascio andare . Ne mi affatichero ancora à mostrare , che elle fian false ; perche elle non hanno in se punto di colore di uerita , & ogn'uno puo ueder da se quanto elle sieno discoste dal uero . ma mostro solo secondo Aristotele , & secondo la uerita , che cosa è anima .

Di certe cose, che fa mestier di sapere innanzi
per conoscer che cosa sia anima. Cap. V.



Gli è necessario innanzi che si dica, che cosa sia anima, che si ragioni di certe cose, che bisogna sapere. pero dico, che tutte le naturali sostanze sono di tre sorti, cioè è la materia, la forma, & il cōposto di queste due, & tra loro è questa differenza, che la materia non è cosa nessuna, che attualmente sia, ma è solo vna certa cosa in potenza, & è la base, & il sostentamento della forma. La forma è quella, che dona l'esser attuale à quella materia, o à quel composto, di cui ella è forma, & lo fa essere ueramente quello, che egli si chiama, & perciò i latini la chiamano atto, & perfettione, & i greci entelechia. Il composto è poi quello, che resulta dalla forma, & dalla materia mescolate, & congiunte insieme attualmente, et ha qualche essere determinato, & dimostrato, che per se stesso si sostenta, & si conserua senza hauer bisogno d'appoggio nessuno. ne seguita adunque, che la sostanza è o materia, o forma, o composto. Bisogna ancor sapere, che l'atto si puo in duo modi considerare. in vno, come atto primo, & nell'altro, come atto secondo. Atto primo chiamo io, quando la forma attua solamente la materia, do

ue ella è, ciò è quando ella nasce nella materia, & fa, che ella diuenta vna cosa composta determinata. Atto secondo intendo io quella operatione, che dipende dalla forma, & dalla cosa attuata, & composta. Il primo è proprio, come scienza, & il secondo, è proprio, come considerare. Et accioche noi conosciamo, che cosa sieno, & la loro differenza, daremo questo essemplio. Noi diciamo, che vno ha qualche scienza in potenza innanzi che egli acquisti l'habito di tal scienza: & quando egli l'ha acquistata: allhora questa tale potenza è ridotta in atto. Ma all'horadi nuouo l'habito è in potenza all'uso, quando egli non considera in atto secondo l'habito acquistato, & questa potenza si riduce in atto, quando si considera in atto. cosi adunque la scienza è atto, & la consideratione è atto: ma la scienza si chiama atto primo, & la consideratione atto secondo. questo essemplio ci fara conoscere qual sia l'atto primo, & l'atto secondo in tutte le cose, se noi uorremo discorrere minutamente intorno à loro. Bisogna ancora auuertire oltre alle cose dette, che delle sostanze composte di materia, & di forma, alcune sono corpi naturali, & alcune corpi artificiali, le naturali sono i corpi celesti, gli elementi, le piante, i sassi, gli huomini, & finalmente ogni cosa, che ha la natura in se stessa, ciò è un principio intrinseco del moto, & della quiete. l'artificiali le case, le ue-

sti, gli edificii, & finalmente tutte le cose, che dipendono dall'ingegno humano, che senza non sarebbon tali. Ma molto più paiono sostanze le naturali, che l'artificiali; perche i corpi artificiali non sono sostanze se non in quanto alla materia, di che sono fatte, che se bene essi hanno ancora la forma, non è però naturale, & sostanziale, ma accidentale, o uero artificiale, che la natura non l'ha messa in quella materia, ma l'artista: ma i naturali sono sostanze & in quanto alla materia, & in quanto alla forma; in quanto alla materia; perche ella è prodotta dalla natura, & non d'arte, in quanto alla forma; perche sono con quella stessa, che loro diede la natura, quando ella gli produsse. Talche sono più sostanze i naturali corpi, che gli artificiali; perche quelli hanno & la materia, & la forma, che sono sostanze, & questi la materia sola. Et di questi corpi naturali vna parte hanno vita, & un'altra no. Quegli viuono, che ueramente, & propriamente si nutriscono, che si diminuiscono, & che crescono per se stessi, & sono quegli, che hanno anima. Quegli poi non uiuono, che mancano di queste cose.

Della commune,& vniuersale diffinitione dell'anima.

Cap. VI.



Ntese queste cose, che giouano, come noi habbiamo detto, alla cognitione dell'anima, bisogna hor discendere à trouare la uera diffinitione sua, acciò che si uegga che cosa ella è ueramente. Et perche la cosa ne sia piu facile voglio, che noi cerchiamo, & dechiariamo questa diffinitione à parte à parte, perciò dico prima, che ella è una forma, & un' atto di corpo naturale, & per farlo conoscere dico, che i corpi naturali, che hanno uita, ciò è quelli, che hanno anima, sono sostāze cōposte di materia, & di forma, onde bisogna che l'anima sia ò materia, ò forma, che sono parri del cōposto animato, ò uero esso cōposto. Materia nō è, ò uer corpo; perche la natura de corpi, ò uero della materia è riceuere, & non essere riceuuta da altra materia, ò da altri corpi; perche la materia, & i corpi, come soggetto riceuono in se qual cosa, piu presto, che sieno riceuuti. doue l'anima è riceuuta dalla materia, ò dal corpo; perche ella è sempre in soggetto corporeo, & non soggetto di cose corporee, donde si conosce, che ella non è materia, ò corpo. A questo ancora si uede il medesimo, che se ella fosse corpo, essendo nel corpo, il corpo diuenterebbe maggiore,

& vscendone minore ; perche accozzandosi una cosa corporea à un'altra per forza ella diuenta piu grande . doue uedendo noi , che ne per essere con esso egli non cresce , ne diminuisce , quando ella si parte , bisogna dire , che ella non sia corpo . Questo ancora ce lo mostra , che i corpi non penetrano i corpi , ne possono star insieme , come dice Aristotele , & l'anima penetra ; perche ella entra per tutte le parti del corpo . però si conchiude , che ella non è ne materia , ne corpo ; perche quando io dico corpo , io dico materia per hora . Io potrei allegare molte altre ragioni in proua di questa cosa , ma perche ogni approuato Filosofo lo confessa , io non voglio durar fatica in raccontarle . Medesimamente non è ella il composto ; perche il composto dell'anima , & del corpo è quello , che viue , & ella non è quello , che viue , ma quella , per la quale il composto animato viue . resta adunque , che ella sia forma (forma dico di corpo , che sia come soggetto , essendo il proprio delle forme appoggiarsi al soggetto) essendo vera la diuisione detta di sopra . Et perche habbiamo detto nel precedente Capitolo dando la forma l'essere , & la perfettione in atto à quel corpo di che ella è forma , che per questo ella viene à esser atto , ne nasce , che l'anima essendo forma di corpo , non sia altro , che atto , & perfettion di corpo , secondo'l qual atto il corpo viue . Ma

l'atto, & la perfettione si chiama in duo modi, cioè è primo, & secondo, il quale atto secondo nasce, & deriua dal primo. Il primo s'assomiglia alla scienza, & il secondo al considerare, come habbiamo detto; l'anima è atto, come scienza, ciò è atto primo; perche come la scienza è prima del considerare; perche egli è necessario hauere innanzi la scienza, se si debbe operare secondo lei; così egli è necessario, che innanzi che'l corpo animato esserciti l'operationi animali, egli sia corpo animato; Imperoche tali operationi presuppongono, che l'anima habbia dato l'esser al corpo, & l'habbia fatto tale, quale egli si dimanda. Precede adunque l'anima nel medesimo corpo all'operatione, precedendo sempre il potere operare a essa operatione, & se non di tempo, almanco di natura, come la causa il causato. Onde l'anima in quanto che ella è atto primo, non fa altro, se non dare l'essere attualmente al corpo, & conseruarlo, per lo quale egli ha poi potenza, habitudine, & vna certa dispositione ad operare; & si chiama prima perfettione. riducendo poi ella questa potenza, & questa dispositione all'atto, si chiama atto secondo; perche per atto secondo del corpo animato, non si intende altro, che l'operation sua. Per la qual cosa si può concludere, che l'anima sia il primo atto del corpo naturale, ciò è, che gli dia prima l'essere, che l'operare, & se non di

tempo,almanco di natura,come io dissi. Et per questo noi possiamo ancor dire, che ella sia una forma, & un atto sostantiale,& non accidentale. & che ella sia forma sostantiale ancor da questo si potra uedere: perche'l soggetto della forma accidentale è cosa dalla natura posta in essere attualmente con la propria forma: dimodo, che l'essenza sua non dipende dalla forma accidentale, che egli riceue. come uerbi gratia si uede nell'huomo, o in qualche altro soggetto naturale, che producendosi qualche colore, o qualche qualità tangibile in lui, questo soggetto non riceue l'esser suo da tale qualità, & accidente; perche egli ha prima l'esser suo humano, che si faccia bianco, o caldo, o riceua altra qualità. Non produce adunque la forma accidentale assolutamente la cosa in atto, ma non fa altro, che darle un nome accidentale, come sarebbe o che ella fosse bianca, o grande, o calda, o un nome simile. Doue il soggetto, che ha da ricevere l'anima, non ha per se stesso nessun esser naturale attuato, & determinato per propria forma, che sia finito nel suo uero essere, ma lo riceue dall'anima: talche egli riceue la sua essenza dall'anima. Ecco vno essemplio, il soggetto, che è sotto la forma di un'huomo, prende tutto l'esser suo da cotal forma, che è l'anima humana; non essendo egli in modo nessuno tal huomo per nessuna forma accidentale, che egli habbia:

la qual forma, o' uero anima leuata uia, non è più huomo, ma un corpo morto. Facendo adunque l'anima la cosa animata assolutamente in atto, non doueremo noi dire, che ella sia una forma, & un'atto sostantiale: essendo'l proprio delle forme sostantiali dare l'essere assolutamente à i soggetti loro: Da questo ancora si puo uedere, che quello, che noi diciamo è uero, che l'anima è una parte intrinseca della sostanza animata composta: il che non auuiene di nessuna forma accidentale; perche l'accidēte, come s'è detto, è in quel soggetto, o' in quella sostanza, che ha per se stesso un esser attuato, & determinato, & posto in essere con la sua propria forma, & materia, talche egli è un composto di queste due parti. Et se bene l'hàbito, & la sciēza è nell'anima, come accidente, nondimeno non ui possono essere, se l'anima non è congiunta co'l corpo, talche in ogni modo bisogna, che ui sia il composto, essendo che l'anima nō puo riceuere cosa alcuna senza'l corpo. Doue il soggetto, che ha da riceuer l'anima, o' qual si voglia altra forma sostantiale, non ha per se stesso nessun esser attuato che per se medesimo si sostenti, et si conserui, ma la prende da tal forma, che lo fa esser qualche composto di queste due parti, come habbiamo più uolte detto, di materia, & di forma, per il che in duo modi si puo intendere essere una cosa nel soggetto.

l'uno è quando ella è in quel soggetto, che ha l'esser per se medesimo, & che la sua essenza non dipende da quella cosa, di che egli è soggetto, come sono i soggetti de gli accidenti, che sono sostanze composte attuate, & così si dice propriamente la forma accidentale esser nel soggetto. Il che non auuiene à nessuna forma sostantiale. Onde ben disse Aristotele, che egli era comune à tutte le forme sostantiali non esser nel soggetto composto, & compiutamente attuato. L'altro è, quando la cosa è in quel soggetto, che prendel'essere, & l'essenza da lei; tal che per se stesso egli non ha nessun esser attuato, & determinato, come sono tutti i soggetti delle forme sostantiali; come per le cose dette s'è mostro. Et in questo modo diciamo noi, che le forme sostantiali sono nel soggetto. Ma qualcuno mi mouera questo dubbio, & mi dira, come puo essere uero quello, che s'è detto, che'l soggetto, che ha da riceuer l'anima, non habbia nessun esser per se stesso attuato, essendo il suo soggetto il corpo naturale? che è necessario, che sia composto di materia, & di forma, che come si dice corpo naturale, s'intende un composto di materia, & di forma, che ha l'esser in atto. Per resolutione di questo dubbio egli è primieramente da sapere, che ciascun soggetto, che ha da riceuer la sua forma sostantiale à lui appropriata, bisogna, che sia disposto, & abituato à riceuerla, altramen-

re egli non la potrebbe mai riceuere. onde douendo l'anima esser riceuuta dalla materia; bisogna per le cose dette, che essa materia innanzi sia disposta, habituada, & prosima all'anima, & questo tal soggetto così disposto non sarà altro, che un certo corpo naturale composto di materia, & d'una certa forma instabile, & non permanente in tale essere; ma potrà bene ricevere un'altra forma, & un'altro essere, ciò è l'anima, che lo farà essere vna cosa animata, che sarà durabile, & permanente. per tanto il soggetto dell'anima non si potrà dire, che sia propriamente, & ueramente in atto, aspettando l'anima; perche l'anima, che è la sua ultima forma, che gli dà un esser proprio, & permanente, non l'ha ancora fatto ne perfetto, ne nell'ultimo suo atto, ma è solo atto à poterla ricevere. per la qual cosa quando io dico, che'l soggetto, che ha da riceuer l'anima, non ha l'esser attuato, & determinato, io intendo, che egli non sia in atto per una compiuta, & ultima forma, che gli dia vn essere proprio, determinato, & permanente, che per se medesimo si sostenti, ma sia in potenza ad hauerla, & non che egli non sia in un certo modo in atto per una certa forma rimessa, & imperfetta. Et se alcuno mi domandasse, se quella forma sostantiale, che è nel soggetto, vi resta ancor dentro nascendoui l'anima, o se pure ella si parte; io gli risponderei, che ella non

resta. & perche la cosa meglio s'intenda, noi deb-
 biamo prima sapere, che in vn soggetto produ-
 cendosi diuerse forme successiuamente l'una do-
 po l'altra, sempre la seconda è più perfetta del-
 la prima, & la terza della seconda, & l'ultima
 di tutte, & questo è, perche la natura non con-
 duce in vn tratto vna cosa alla perfettione, pro-
 cedendo a poco a poco di grado in grado dal-
 l'imperfetto al perfetto; le quali forme perfette
 contengono in se uirtualmente le forme imper-
 fette; come il quadrato contiene il triangolo,
 & hanno ancora non solamente la uirtù loro,
 ma ancora le uirtù dell'altre, che elle contengo-
 no. Onde succedendo qualche forma perfetta
 nel soggetto, all'hora egli si spoglia della forma
 manco perfetta, & prende vno altro essere, dan-
 dogli la perfetta tutto quello che gli daua l'im-
 perfetta, & di più. Ecco vno essemplio. la for-
 ma del leone, che è l'ultima forma, che debbe
 riceuer il soggetto disposto à esser leone, è più
 perfetta della forma uegetatiua, della forma del
 misto, & della corporatura: le quai forme biso-
 gna, che sieno successiuamente in così fatto sog-
 getto innanzi che nasca la forma del leone, che
 è molto più perfetta di tutte l'altre, & contiene
 in se stessa uirtualmente le loro uirtù. & per-
 cio ella non solamente gli da, che sia leone, ma
 che sia corpo, & corpo misto, & uiuo, di ma-
 niera, che ella sola da al soggetto tutto quello,

che egli haueua prima; ma sotto un'altro essere, onde ella uiene à esser anima, & forma del corpo, in quanto che ella contiene uirtualmente la forma, che da l'essere corporeo. In quanto adunque, che ella è anima da l'essere animato, & in quanto, che ella è forma corporea da l'esser corporeo. La vegetatiua essendo la penultima viene à essere piu prestante, & piu degna dell'altre, che le uano innanzi, la qual similmente contiene in se le lor forze, & le lor uirtù, & da al soggetto tutto quello, che egli haueua dalle altre, che l'erano inferiori. Questo medesimo interuiene à ciascuna forma, che nasce in un soggetto dopò l'altra. Quando adunque si genera il Leone introducendosi nella materia la perfettione, & forma vegetatiua, si spoglia all'hora la materia d'ogni forma sostanziale, che le daua altro essere per darle luogo, ciò è della forma del misto, che è manco degna, & manco perfetta di lei, con tutte l'altre uirtù, & forme, che ella contenea: il qual misto era vna certa materia inanimata, che passo nella vita per la forma uegetatiua, la qual diede parimente ogni forma al soggetto, o materia, che per hora noi vogliamo dire, che ella haueua prima, ma sotto un'altro essere. Si spoglio adunque la materia, quando vi s'introdusse la forma vegetatiua di quel esser primo, che ella haueua riceuuto dall'altre forme precedenti, &

prese vn'altro essere piu perfetto . La qual materia trouandosi poi bene disposta , & propinqua al Leone, vi si introdusse la sua forma conducendoui tutte l'altre forme, che vi erano dentro innanzi che ella vi nascesse , le quali tutte cessero à lei , come à cosa piu degna , & piu perfetta , & essa materia prese vn'altro essere perfettissimo , ciò è l'esser del Leone, lasciando ogni altra forma, che ella haueua innanzi, che le daua vn'altro essere differente. E' forza adunque, che douendo vn soggetto riceuere vna forma sostantiale, egli si spogli d'ogn'altra forma sostantiale, che egli hauesse innanzi , che gli potesse dare vn'altro essere , non potendo vn soggetto in vn medesimo tempo insieme stare sotto diuerse forme sostantiali . Et, se altri mi dicesse, perche non nasce nella materia la forma del Leone in vn tratto , senza che vi si producano tante altre forme innanzi , & senza che si facciano tante transmutationi, hauendo ella sola tutte quelle virtù , forze , & conditioni, che hanno tutte l'altre , che sono innanzi à lei: gli risponderei , che questo non può auuenire; perche la materia non è all'hora atta, capace, & disposta à riceuer la forma del Leone, che è tanto perfetta senza queste trasmutationi ; le quali fanno hauere alla materia vna certa attitudine, prontezza, & capacità, & dispositione à riceuer tal forma ; & da questo ne segue , che
 lefor-

Le forme, che sono innanzi alla forma del leone, non sono introdotte nella materia uanamente, ancor che elle manchino nascendo la forma del leone. Da tutte queste cose dette possiamo conchiuder, che non resta nessuna altra forma sostantiale in quel soggetto, che ella è. Per la qual cosa si uede chiaramente quanto s'ingannano coloro, che posero, che secondo l'ordine de generi, & specie si trouaua vn ordine di più forme sostantiali in una medesima cosa, come farebbe nell'indiuideo dell'huomo, doue è una forma, per la quale egli è sostanza, & un'altra, per la quale egli è corpo, & la terza, per la quale egli è corpo animato, & un'altra, per la quale egli è animale, & così delle altre; perche egli è necessario per le cose, che noi habbiamo detto, dire che l'anima sola sia quella, per la quale questo indiuideo sia sostanza per se stessa sostentata & dimostrata, & per la quale sia corpo, & corpo animato, & animale, & così delle altre cose; perche, come si è detto, la forma più perfetta da alla materia ogni cosa, che da la forma manco perfetta, & di più. Et pero hauendo in se l'anima ogni potere oltre il suo, che haueua ogni forma inferiore, che le andaua innanzi, non solo fa, che sia sostanza, & corpo, la qual cosa fa ancora la forma della pietra, ma anchora fa, che egli sia corpo animato, & animale. Non adunque si dee intender così, che l'anima sia at-

to di corpo , & che'l corpo sia la sua materia, & soggetto quasi costituito per una forma , che lo faceua esser corpo, & che ella ui sia permanente , & che sopprauenga poi l'anima facendolo corpo uiuo , & habbia due forme sostantiali , ma , che egli habbia dall'anima , che sia , & che sia corpo , & corpo uiuo . Ma lasciamo andare hoggi mai questa cosa , di che habbiamo detto forse più , che non bisognaua , & torniamo alla diffinitione dell'anima . Dico adunque , che egli è necessario per le cose dette innanzi , che l'anima sia una forma , & un atto sostantiale di corpo naturale ; il quale corpo bisogna , che sia organico . chiamo io corpo organico quello , che ha diuersi stromenti , & uarie parti per usare, & esercitarsi in uarie, & diuerse essercitationi, come è il corpo dell'huomo , il quale ha gli occhi per uedere, gli orecchi per vdire, la lingua per fauellare , & altri stromenti , & parti stromentali per fare diuersi effetti . Ec'è necessario , che tal corpo , che riceue la uita , habbia diuersi organi, o stromenti , che noi uogliamo dire , per le diuerse operationi dell'anima; imperoche essendo l'anima la perfettissima delle forme corporali , è principio di diuerse operationi ; perche in queste cose inferiori , quanto più una forma è piu perfetta, tanto più ella è principio di più operationi , & perciò ella ricerca diuersi organi in quella cosa , doue ella è , & che fa perfetta .

Per tanto l'anima delle piante uiene à esser principio di molte manco operationi, che le altre anime, & per conseguente esse piante haranno manco organi, che non hanno gli animali. che le piante sieno organiche dalle lor parti diuerse ordinate, & disposte a' uarie, & diuerse operationi, si puo uedere. Non si uede, che le foglie sono ordinate p coprire quella parte, che produce il frutto: & le lor radici, accioche tirino il nutrimento dalla terra: hanno ancora altre lor parti fatte per diuerse operationi, che io lascio per maggior breuita. Onde essendo le forme delle cose innanimate imperfette rispetto all'altre, uengono elle à essere principio di pochissime operationi, & perciò elle non ricercano la diuersità de gli organi. perciò ueramente si puo dire, che ogni corpo, che riceue la uita, è organico. Hora da tutte queste cose dette possiamo trar questa diffinitione dell'anima, che ella è una prima perfettione, & un primo atto di corpo naturale organico. Onde ella viene à esser la essenza del corpo animato. Et quando io dico corpo organico io intendo, che egli habbia l'operatione della uita in potenza, dico l'operatione della uita in potenza; perche in duo modi si può intendere esser una cosa in potenza. in uno modo quando ella non ha principio d'operare, & nell'altro quando ella l'ha, & non opera secondo lui. Il corpo, di che l'anima è atto,

pre egli le fa ; la qual cosa ci mostra chiaramente l'anima uegetatiua , che non manca mai d'operare ; à questo tale io risponderai , che ancor che l' corpo animato sia sempre in qualche atto , & non mai in potenza , nondimeno ei non sarà sempre nel medesimo atto . Onde ancor che si possa dire , che egli sia sempre in atto rispetto all' operationi , che egli fa , nondimeno egli è in potenza rispetto à quelle cose , che egli ha da fare , o che possono esser da lui fatte . Da tutte queste cose applicate al nostro proposito possiamo conchiuder secondo Aristotele , che l'anima è un atto primo , & prima perfettione di corpo naturale organico , che ha la uita in potèza , & così se alcuna diffinitione comune si debbe assegnare dell'anima , non sarà altro , che questa detta . Noi habbiamo detto primieramente , che l'anima debbe esser atto per distinguerla da quella cosa , che è solamente in potenza , che è la prima materia , la quale in modo nessuno può esser atto , ne cosa dimostrata , & determinata . medesimamente si è detto , che bisogna , che ella sia atto primo per farla differente da tutte l' operationi , & moti animali , che sono atti secondi , come il nutrire , il generare , il sentire , & l'accrefcere , & simili . parimente si è detto , che egli è necessario , che ella sia atto di corpo , & questo perche noi non la facciamo simili à molti atti , che non sono del corpo , ma dell'anima , come

sono gli habiti intellettuali , ciò è la sapienza , la prudenza , & simili ; che sono atti primi , non del corpo , ma dell'anima . Abbiamo ancora detto , che bisogna , che ella sia atto di corpo naturale , per distinguerla da gli atti , ó forme artificiali , che sono come atti primi , che dispongono à operare , come per essemplio , il raglio del coltello , che è atto del coltello , & lo dispone à tagliare , & i denti della sega , che sono atto della sega , & la dispongono à segare , & altre cose simili , che sono atti di corpi , ma non di corpi fatti , & prodotti dalla natura , ma dall'arte . Essi detto ancora , che bisogna , che'l corpo , del quale l'anima è atto , sia organico per farla differente da gli atti , & dalle forme de corpi semplici , che non sono organici , come sono le forme , & atti de gli elementi , & delle forme , & atti de corpi misti , & inanimati , come sono le forme de metalli , delle pietre , & di cose simili , che le lor parti non sono stromentali . Abbiamo finalmente detto , che'l corpo , del quale l'anima è atto , debbe hauere la uita in potenza per distinguerla dalla forma sostantiale del corpo morto , che pare che sia in un certo modo organico , ma non ha in potenza nessuna operation uitale , come ha il corpo , di cui l'anima è atto . Et questo basti , in quanto all'hauer trattato dell'anima in generale .

Dell'anima alquanto piu particolarmente,
& d'un'altra sua diffinitione,

Cap.

VII.



Stendosi ragionato dell'anima in commune, fa mestiero, che se ne ragioni hora particolarmente. Et perciò fare egli è prima da sapere, che quattro gradi sono di uiuenti; de quali alcuni sono, che solamente si nutriscono, crescono, & diminuiscono, come sono le piante. Et questi sono chiamati uiuenti uegetabili. Alcuni, che si nutriscono, & crescono, & sentono di piu, come sono l'ostriche, & simili, & questi si chiamano animali imperfetti, che restano sempre nello stesso luogo, doue si generano, ne altro moto hanno, che del ristringerli, & dello allargarli. Alcuni, che si nutriscono, sentono, & hanno il moto da un luogo à un'altro, come sono le bestie, & questi si chiamano animali uiuenti perfetti. Alcuni son poi, che si nutriscono, sentono, si muouono da un luogo à un'altro, & intendono, & questi sono gli huomini, che sono chiamati animali perfetti rationali. Et se alcun mi dicesse, come tu non fai se non quattro gradi di uiuenti, & paiono cinque? parendogli, che nel quinto luogo si douesse metter la uita appetitiua; io gli risponderei, che

l'appetitiuo non fa grado diuerso di uiuenti ; perche tutte le cose, che hanno senso hanno appetito, & cosi ne restano solamente quattro, come si è detto . Donde ne nasce, che'l principio dell'augumento, & nutrimento si puo separare, & star senza gli altri principii di uiuere, ma gli altri non possono gia star senza lui nelle cose mortali, ho detto nelle cose mortali; perche nelle immortali, come sono le sostanze separate, & i corpi celesti, se bene e sono animati, nondimeno si troua in loro l'intelletto senza'l nutrimento . Che gli altri principii non possono stare senza tal principio, egli è manifesto; perche non si troua cosa nessuna, che habbia il principio sensitiuo, o il motiuo, o l'intellettiuo, che non habbia ancora il nutrimento, & l'accrescimento, cio è il uegetatiuo . Ben è uero, che'l sensitiuo puo essere senza il motiuo da luogo à luogo, & senza l'intellettiuo : ma non gia questi senza quello, come ancora il motiuo da luogo à luogo puo separarsi dall'intellettiuo, & non per lo contrario . Onde l'intellettiuo non puo in modo nessuno separarsi da tre predetti modi . Hora presupposti questi gradi di uiuenti dico, che l'anima non solamente è principio del uiuere, cio è del nutrire, & dell'accrescere, ma anco del sentire, del muouere da un luogo all'altro, & dell'intendere . Et che questo, che

noi diciamo, sia uero, da ciò lo potremo conoscere. Il principio del nutrire, & dell'accrescere bisogna, che sia ò dalla natura, & dalla uirtù elementale: ò dall'anima; perche ogni principio di moto pare, che sia da vno di questi principii. La ragione è, che ogni moto è ò dalla cosa animata, & viuente, ò dalla cosa inanimata, come è manifesto. se'l moto è dalla cosa inanimata, ò egli è moto del corpo semplice, che si chiama elemento; & così è chiaro, che egli è dalla natura elementale, come è il moto del fuoco, che è fatto dalla natura del fuoco; ò uero egli è della cosa mista inanimata, & così egli sarà ancora dalla natura elementale; perche ogni cosa mista si muoue per la natura, & per la uirtù di quello elemento, che predomina in lui; perche in essa sempre predomina qualche elemento, come si uede. Ma se egli è fatto dalla cosa animata, in quanto che ella è animata, egli uiene à esser dall'anima, & così senza dubbio ogni moto, è ò dalla natura elementale, ò dall'anima secondo qualche modo. Il principio adunque del nutrire, & dell'accrescere essendo un moto, è ò dall'anima ò dalla natura elementale. Dalla natura elementale non si può dire, che sia; perche la natura non muoue à luoghi contrari, ma à un luogo solo; perche il moto delle cose lieui per natura ua solo in su, & quello della grauità solo in giù; come chiaramente si uede; & nelle cose sem-



plici, & nelle miste, doue il moto del crescere, & del nutrire, non essendo à un luogo solo, ma à piu luoghi, in su, & in giu, & per lo largo, et per lo trauerso, ne seguita, che egli sia causato principalmente dall'anima, & non dalla natura elementale, come voleuano certi; perche tutti gli animali, & le cose uegetatiue crescono per tutti i uersi detti, come ogn'uno puo facilmente uedere. Oltre di questo l'anima è quella, che ricerca un certo termine, & una certa ragione determinata della grandezza, & dell'accrescimento tal che in ciascuna specie si da un corpo tanto grande, che non puo essere piu grande, & un'altro tanto picciolo, che non puo essere piu picciolo. Per la qual cosa pare, che l'anima sia quella, donde uiene principalmente la causa dell'augumento, & consequentemente la causa della nutritione, alla quale seguita l'augumento, ricercando essa anima vna certa grandezza, & picciolezza di corpo determinata, doue ella debbe appoggiarsi. E' chiaro adunque, che il principio del nutrire, & dell'accrescere non è la natura, ma l'anima. che ella anchora sia principio, che gli animali sentano, si mouano da un luogo all'altro, & intendano; cosi ci possiamo chiarire, che subito, che l'anima si separa dal corpo, l'animale più non sente, ne piu si muoue, ne piu intende, ne puo far nessuna operatione. Onde è segno manifesto, che l'anima è cagione di tutto ciò.

Donde nasce, che l'anima è un principio, & una causa formale del uiuere, del sentire, del mouere da un luogo all'altro, & dell'intendere. Puossi ancora da tutte queste cose cauare questa conchiuisione, che ciascuno di questi gradi di anima ha una sua propria diffinitione; perche il grado uegetatiuo, che è nelle piante, non è altro, che un primo principio del nutrire, & dell'accrescere. Il sensitiuo, che è ne gli animali imperfetti, è un principio del sentire, il motiuo secondo'l luogo, che è ne gli animali perfetti, è un primo principio di muouere da un luogo à un'altro. et l'intellettiuo poi, che è ne gli huomini non è altro, che un principio dell'intendere. & così ciascuno di questi gradi ha una sua propria diffinitione. L'anima adunque, come s'è detto, non è altro, che un principio, & una causa formale, per la quale noi uiuiamo, sentiamo, ci mouiamo, & intendiamo. Ma perche potrebbe alcun dire, che'l principio del nutrire, & dell'accrescere non è moto dell'anima, ma della natura, per queste ragioni dicēdo, il moto, che non è causato da cognition nessuna, è naturale. onde ne nasce, che'l moto del nutrire, & dell'accrescere è moto della natura, & non dell'anima; perche non è causato da cognition nessuna; come è manifesto. oltre di questo, il moto dell'anima è circolare solamente, come dice Aristotele nel secondo del cielo; doue il moto del nutrire

nō si fa solamēte circolare, come dice Aristotelē,
 però nō è dell'anima. Di piu, ciascuna cosa, che
 auuiene all'huomo, se bene egli nō uuole è natu-
 rale; Perciò occorrendogli nutrire, & crescere,
 il che in modo nessuno ei non puo schifare, bifo-
 gna dire, che non l'anima, ma la natura ne sia
 cagione. per resolutione di queste ragioni egli è
 da sapere, che i moti dell'anima si possono fare
 in duo modi. in un modo assolutamente senza
 stromento, come il moto del cielo, che non ado-
 pra membro nessuno per mouersi, come è chia-
 ro. nell'altro con qualche stromento; ma in due
 modi: in uno con istromento, che ubbidisce
 all'imaginatione, & all'appetito, come è il mo-
 to de gli animali, che adoperano in mouersi le
 membra, che ubbidiscono all'immaginatione.
 nell'altro con stromento, che non ubbidisce, ne
 alla immaginatione, ne all'appetito, come è il
 moto del nutrimento; perche noi non ci nutria-
 mo; perche noi ci immaginiamo di nutrirci, ma
 perche il calore & l'altre cose necessarie al nutri-
 mento operano. stando adunque la cosa così di-
 co, che inquanto alla prima ragione non è ue-
 ro, che'l moto, che è fatto senza cognitione, sia
 naturale, se non ha ancora questa altra condi-
 tione, che egli habbia un luogo solo determi-
 nato di mouersi, ciò è o in giu, o in su. Onde,
 se bene il moto del nutrimento è senza cognitio-
 ne, non ne seguita per questo, che egli sia della

la natura; perche non ha un luogo solo determinato da mouersi; perche si muoue in giu, & in su, come habbiamo detto di sopra. in quanto alla seconda dico, che non è uero assolutamente, che i moti dell'anima sieno tutti solamente fatti in giro, ma solo quegli, che operano assolutamente senza stromento, come noi habbiamo detto del primo modo, pero non è uero, che'l moto del nutrimento sia della natura. In quanto alla terza dico, che egli è uero, che il moto del nutrire, & dell'accressere accasca all'huomo, se bene egli non uuole, ma non gia per questo si debbe chiamar naturale; perche bisogna, che egli habbia ancora questo, ciò è un luogo solo determinato, doue si muoua, ò in su, ò in giu & nō luoghi diuersi. Pero, come noi habbiamo detto, il moto del nutrimento, & del crescimento hauendo diuersi luogi non si puo dire, che sia della natura, ma dell'anima.

Come i quattro principii di uiuere si possono chiamare anime per se stesse, & potenze d'anime. Cap. VIII



Egniamo hora à dire, come i quattro principii di uiuere si possono chiamare anime, & potenze d'anime. Dico adunque, che un principio si chiama ogni uolta

anima, quando egli è solo nella cosa animata, come è il principio uegetatiuo nelle piante, che è solo, ma quando ue ne sono piu si domandano potenze, che non sono anime per loro stesfi. per ciò il principio sensitiuo, motiuo, & uegetatiuo, che è nell'animale, non si chiamano anime, ma potenze d'anime. Ben è uero, che l'anima d'un animale piglia il nome dalla piu nobile, & piu principal potenza, che egli habbia, come farebbe l'anima, che è nel cauallo, che si chiama sensitiua, non perche ella sia un'anima per se medesima, perche non ha se non un anima sola, che ha la potenza sensitiua, & la uegetatiua, ma perche la sensitiua è piu degna, che non è la uegetatiua. Et così il nome dell'anima sensitiua del cauallo nasce dalla potenza sensitiua, che è piu nobile della uegetatiua. Similmente si nomina l'anima dell'huomo dalla sua potenza piu degna, & piu principale, che ella habbia, & pero si chiama intellettiua dalla sua potenza intellettiua, essendo che ella tiene il primo luogo di dignità tra tutte l'altre potenze dell'huomo. Et è da auuertire, che tra questi uiuenti non è differenza in questo, che in un corpo, doue ne siano piu, l'uno sia in una parte, & l'altro nell'altra, che tutti sono nella medesima parte, ma sono ben differenti in questo, che non sono il medesimo l'uno, che l'altro, che altro è il sensitiuo, altro il uegetatiuo, & altro l'intellettiuo; Et

che sia il uero, che tutti sono nella medesima parte, si uede, che ciascuna parte d'un corpo uiuo uiue; sente, & si muoue; perche un braccio d'un'huomo uiue, sente se egli è punto, & si muoue, come si uede, & se bene ei non intende non è perche in lui non sia la uirtu intellettiua; ma per un'altra cagione, come si mostrerà. E' da auuertire oltre di questo, che quantunque si trouino quattro gradi di uiuenti, non per questo si debbe dire propriamente parlando, che sieno quattro sorti di cose animate, ma solo tre, che sono le piante, le bestie, & gli huomini; perche il grado motiuo non fa cosa animata distinta dalle tre cose animate dette, ma fa solo la cosa animata piu perfetta, & manco perfetta; perche quegli animali, che hanno il mouimento da un luogo all'altro, son piu perfetti di quegli, che non l'hanno.

Dell'origine dell'anima. Cap. IX.



Gli è cosa chiara, come ogn'uno quasi afferma, che l'anima delle piante, & de gli animali irrationali nasce dalla uirtu, & forza del seme loro. Come uerbi gratia nel seme del pero, cio è in quelle granella, che sono nella pera, è una uirtu mediante la

quale, quando questo seme è corrotto, & putrefatto nella terra, comincia à mandare fuori di se certe punte uiue, che paiono herbe, che à poco à poco crescono tanto, che elle diuentano alberi grandi: nel quale seme putrefatto è il caldo, il freddo, l'humido, & il secco, donde deriua l'anima uegetatiua. L'anima adunque uegetatiua delle piante procede da quella uirtu, & forza, che ha dato la natura al seme loro, coll'aiuto de corpi celesti, & de gli elementi, senza i quali non si potrebbe far nulla. Similmente nel seme del cauallo, cio è nello sperma, è una uirtù, ouer potenza, dalla quale nasce la forma, & l'anima sua sensitiua; perche quiui si troua uirtualmente la forma, & la uita del cauallo, & cosi da questo seme ella nasce; essendo però egli nel uentre della caualla mescolato, & congiunto, & putrefatto con quelle cose, che si ricercano à tal generatione. & cosi nasce il cauallo, & gli altri animali irrationali da i semi loro. Egli è ben uero, che sono certi animali, che non sono prodotti dal seme dell'animale, ma si generano solo di putrefattione, l'anima de quali nasce da un'altra materia corrotta, & putrefatta, & non da seme. Iquali per non poter generare sono animali imperfetti. l'anima adunque de gli animali irrationali è cauata dalla potenza, & dalla uirtu della materia, mediante però la
natura,

natura, come dicemmo . La quale è quella , che è principio à dispor la materia à riceuer l'anima; & secondo, che l'anima è più degna, o manco degna , così la natura ua disponendo la materia organizzandola o più , o manco appunto secondo che è necessario all'anima , che ha da informare la materia , & à luso di quella . L'anima dell'huomo parimente secondo Alessandro Afrodiseo deriua dalla uirtù , & dalla potenza della materia ; perche la maggior parte de gli spositori suoi dicono , che egli voleua, che questa anima fosse una mistura, o uero una complessione, o uero vna uirtù nella mistura , o uero nella complessione determinata , & ordinata, fatta per necessita della natura ; perche dicono, che egli uuole, che'l Padre , & la Madre sumministrino la materia , ciò è il seme , il quale si putrefa nella matrice , quando egli è riceuuto in lei ; la qual putrefattione per uirtù del sole , & delle stelle è una certa mirabil complessione , la quale è l'anima humana , o uero seguita questa complessione la quale è l'ultima perfettione, alla quale peruene la natura stessa . & quella sua uirtù nobilissima per la quale l'anima conosce , sa , discorre , & giudica, è l'intelletto possibile, o uero potenziale . Et di piu diceua , che ella è più nobile di tutte le forme materiali , come ancora il corpo humano , che è il piu nobile di tutti i corpi inferiori , & ha la sua compositione, &

LIBRO

complessione sopra ogn'altro nobile, & per questo egli dice nel suo libro dell'anima, che colui, che considera sopra l'anima intellettiua, debbe sapere le cose mirabili della compositione del corpo humano, perche quando vno hara conosciuto la diuersita della compositione, & della complessione del corpo humano dalla complessione, & compositione degli altri corpi, & hara conosciuto, che ella è piu eccellente, & piu degna dell'altre compositioni, & complessioni, potra conoscere, che l'anima humana è molto diuersa dall'anime de gli altri animali, & molto piu nobile. Ne è inconueniente, che la diuersita della complessione, & compositione del corpo humano sia cagione della diuersita, & della nobilta dell'anima humana dall'altre anime; perche noi ueggiamo, che una picciola diuersita di qualita tangibili congiunte insieme ordinatamente, è cagione di gran diuersita ne gli elementi, inquanto che uno elemento è fuoco; ciò è ha la calidita, & la siccita, & un altro è aere, che è caldo, & humido, & similmente de gli altri auuiene. Così adunque quando la compositione, & complessione de gli elementi nel corpo humano è molto diuersa da gli altri non è fuor di ragione, che da tal compositione, & complessione peruenga tal forma mirabile, & nobile, ciò è l'anima intellettiua. Altri famosi filosofi son poi, che dicono, che ella non è caua

ta di qui: ma creata, & infusa da Dio nell'huomo; perche dicono, che dopò certo tempo, che l'huomo è generato nel corpo della madre, & già fatto atto à poterla riceuere, egli la crea & gl'ela infonde. Auerroe l'intendeua altrimenti, che uoleua bene, che l'anima cogitativa dell'huomo deriuasse dal seme dell'huomo, & fosse la forma sostantiale del corpo humano, come propriamente dice Alessandro, che fa l'intellettiua. Ma non uoleua già, che l'intellettiua hauesse hauuto principio da cosa nessuna, ma che ella fosse perpetua, & eterna, & vna sola comune à tutti gli huomini che hauesse uirtu di fargli intendere, come si uedra nel quarto libro, doue si mostrera che gli Aueroisti non intesero bene alcuni detti, & autorità di Aristotele, sopra le quali essi fondauano la loro openione; perche questa loro openione à me nō piace. Dell'al tre due poi quale io tenga per uera in uia però d'Aristotele non uoglio al presente dire; perche non è luogo conueniente, et mi riseruo à farlo in un trattato, doue particolarmente io ragionero secondo la uia peripatetica se l'anima è mortale, ò immortale.

D ii

LIBRO

Se l'anima è in tutto'l corpo, & tutta in
ciascuna sua parte. Cap. X.



He l'anima sia in tutto'l corpo, & in ciascuna parte non è difficoltà nessuna à uedere; perche una cosa non uiue, se non per la uita, che le dà l'anima, che è dentro in lei, che è la sua forma. pero bisogna dire, che ella sia in tutto'l corpo, & nelle sue parti; perche tutto'l corpo, & tutte le sue parti uiuono. Oltre di questo l'anima non opera, se non doue ella è, & perche l'operationi dell'anima appaiono per tutte le parti del corpo, ne seguita per questo, che ella sia in tutte le parti di quello. Ma il fatto sta, & la fatica è trouare, che ella sia tutta in ciascuna parte. Et per trouarlo prima è da auuertire, che in duo modi si puo intendere una cosa tutta, per quanto s'aspetta al nostro proposito. in un modo quando ella si considera secondo le sue uirtu, & qualita, & questo è quando ella contiene molte uirtu, & qualita, che sono principio di diuerse operationi, o moti, come quando si considera il fuoco con la luce, con la leuita, & con tutte le altre qualita contenute dal fuoco. Nell'altro quando ella si considera secondo tutta la sua perfettione, & doue è questa perfettione è secondo tutta la sua perfettione, & questo tutto non contiene

parti quantitatiue ò di quantita, che noi uogliamo dire; perche non si dice tutto in questo senso, se non perche egli è perfetto, & tanto uale tutto quanto perfetto in questo caso. il qual tutto è in tutte le sostanze semplici, come nell'intelligenze & nelle qualita semplici; Imperoche tutta la bianchezza, cioè la perfetta bianchezza è in ciascuna parte d'una palla di neue; perche qui non si considera, se non se la cosa è bianca quanto ella puo, & non quanto ella è grande. Hora sono alcuni, che non uogliono, che l'anima sia in tutte le parti del corpo tutta secondo il primo modo; perche dicono, che non sono tutte le uirtu dell'anima in ogni parte del corpo; perche dicono, che la potenza uisua non è nel piede, ne nella mano, ne ancora l'uditua, ne l'odoratiua; perche la mano non uede, ne odora, ne ode. Et per confirmare questa loro openione soggiungono, che se tutte le potenze fussero in ciascuna parte elle ui farebbono in vano; perche elle non opereriano mai. A' questo è risposto da altri, che ancor che ciascuna parte del corpo non faccia tutte l'operationi, che fanno tutte le parti insieme, non resta per questo, che tutte le potenze non sieno in ciascuna parte; perche, se bene il braccio non uede, & il piede non gusta, & non fanno tutte l'altre operationi, che fa tutto il corpo insieme, questo auuiene, perche non hanno quelle dispositioni à far-

D. iii

le, che si ricercano à queste operationi, & non perche le potenze tutte non ui sieno dentro. Onde perche il piede non ha quella dispositione & quell'organo, che ha l'occhio, non puo uedere, che non puo riceuere la specie delle cose colorate. Il medesimo dico dell'altre parti. Onde se ciascuna parte del corpo hauesse tutte le dispositioni, & tutti gli organi, che bisognano à fare tutte l'operationi dell'anima, elle le farebbono, che l'anima opererebbe in loro con tutto il suo potere. Et di questa openione par, che sia Aristotele, perche nel secondo dell'anima dice nel testo. xxvi. che l'animale nō ode da ogni parte; perche l'aria non possa, ne penetra ogni parte; perche l'animale non ha per tutto l'aria, che da ogni parte egli passa udire, quasi uolendo dire, che questo è per lo difetto dell'aria, che si ricerca à udire, & non perche egli non habbia in ogni parte la potenza uditua. ne ne seguita per questo, che egli l'habbia in uano, se bene egli non l'adopra; perche in uano si chiama essere fatta quella cosa, che è fatta per qualche cosa, che non si fa mai, come se'l Fabro facesse un martello per battere il ferro, & poi non l'adoperasse mai, pero non essendo l'anima nel piede con la sua uirtu uisua, odoratiua, & con tutte l'altre sue forze per adoperarle quiui, noi non diremo, che queste potenze ui sieno in uano, oltre di questo non si dimanda, che una

cosa sia in uano, se bene ella non è per nessun fine, quando ella seguita un'altra, che sia per qualche fine, come interuiene de' peli in certe parti del corpo, che se bene e non ui sono dirittamente per qualche fine, nondimeno perche seguitano la complessione del corpo, che è per qualche fine, non si dice, che sieno in uano. Il medesimo debbiamo dire delle potenze dell'anima, che se bene elle sono tutte in ogni parte del corpo, & non ui sono dirittamente per qualche fine, non si dee dire, che senza proposito elle ui sieno; perche seguitano l'anima, che è nelle parti del corpo per qualche fine. Nel secondo modo pare ancora, che ella sia per tutte le parti del corpo; perchè la perfettione essenziale dell'anima è per se semplice, & indiuisibile, & così ella non ha parti realmente diuerse, che una sia senza l'altra; perche, se ella le hauesse, non sarebbe semplice. però doue ella è, ui è tutta, cioè nell'ultima sua perfettione, quanto però a lei propriamente si conuiene, & perche ella è in ogni parte del corpo, per questo ella sarà tutta in tutte le parti del corpo. & quando noi diciamo, che l'anima tutta è in ciascuna parte del corpo, noi intendiamo per tutta, la perfettione della sua natura, & questo tutto è l'istesso, che'l perfetto, & non intendiamo di quella totalità, che è composta di parti di quantità. Et interuiene alla perfettione

dell'essenza dell'anima, come alla sanità; perche un animale, che è perfettamente sano ha una sola sanità in tutto'l corpo, & in ciascuna sua parte, & non à minor sanità in un membro, che in tutto'l corpo; perche è così tutta la sanità in un membro, come in tutto'l corpo. così si debbe dire ancora della perfettione essenziale dell'anima. Similmente tutta la bianchezza è per tutte le parti della neve, come dicemmo, non secondo la quantità; perche ella si distende per accidente, come una superfitie, ma secondo la perfettione; perche la bianchezza in quanto che ella è forma è semplice, & per se indiuisibile. Onde quando si dice che tutta l'anima è nel capo, nel cuore, nel fegato, così si espone, l'essenza dell'anima è nel capo & nel cuore non secondo le parti; perche ella non ha parti di quantità, che si possa realmente diuidere, ma secondo la perfettione. Così adunque l'anima è tutta in tutto'l corpo, & in ciascuna sua parte. Ben è uero, che'l suo ordine essenziale è di influire nelle parti del corpo per lo mezzo del cuore, & non per lo contrario, cioè, che per lo mezzo di qualche parte del corpo influisca nel cuore. Onde quando il cuore manca, manca per conseguente l'ordine essenziale dell'influire, & conseguentemente manca l'anima, ma se manca qualche parte del corpo, come sarebbe una mano, o un piede, non per

questo manca l'ordine essenziale dell'influentia; perche non manca il cuore, & però non manca l'anima. Et questo non auuiene, perche l'anima non sia cosi nella mano, come nel cuore, ma perche ella influisce nella mano mediante il cuore, & non per lo contrario.

Dubbi, che si muouono contra le cose dette
nel capitolo precedente con le resolutioni. Cap. XI.



E l'anima fosse tutta in ciascuna parte dell'animale, ne seguirebbe, che ciascuna sua parte fosse animale, essendo che ciascuna habrebbe tutta l'anima dell'animale; il che è inconueniente grandissimo; perche la mano dell'huomo non è animale alcuno; perche ella non è ne huomo, ne cauallo, ne altro animale. Oltre di questo quel corpo del quale l'anima è atto, è forza, che sia organico, come noi habbiamo detto nella diffinitione dell'anima: ma perche certe parti del corpo dell'animale non sono corpo organico, come è qualche picciola parte del corpo, che è puramente carne, o osso, in queste tali non è anima. A questo s'aggiunge, che se questo fosse uero, ne seguirebbe, che mancando una parte del corpo, egli mancherebbe tutto; perche mancherebbe tutta

l'anima :il che è falsissimo ,perche non muore per questo il corpo ,perche manchi una mano. Hora per risoluer questi dubbi dico rispondendo in prima al primo , che ancor che l'anima sia una forma semplice , nondimeno è multiplice di uirtu , secondo che dalla sua essenza nascono diuerse potenze , & pero bisogna che'l corpo sia totalmente proportionato , che egli habbia le sue parti distinte , & disposte à poter riceuere le diuerse uirtu , & à operare secondo quelle per esser animale perfetto , come si uede del corpo dell'huomo , che diuenta animale perfetto , perche egli ha tutte le parti distinte , che bisognano à riceuere tutte le potenze dell'anima , & à operare , per lo quale egli è animale ; perche una cosa , che debbe esser fatta perfetta debbe essere totalmente proportionata , che ella possa riceuer la perfettione , però la mano , o il braccio , o uno altro membro non hauendo tutte quelle parti , & quelle dispositioni , et organi che bisognano per operare , secondo tutte le potenze dell'anima , che operate fanno l'animale , de qui è , che se bene l'anima ui è tutta , egli non è animale . & se bene egli è uero questa propositione , che quella cosa doue è l'anima sensitua è animale , non è pero uero sempre , ma solo quando la cosa fosse separata dall'altre parti , & dall'altre cose , & hauesse l'anima sensitua ; percio la mano non essendo sepa-

rata dall'altre parti del corpo, ma essendo parte del corpo, ancor che in lei sia l'anima sensitiva, per questo non è animale, ma parte d'animale; ma, se ella fosse separata dal corpo, & hauesse l'anima sensitiva, all' hora ella sarebbe animale, ma imperfetto, & diminuito nella sua specie, come è l'anguilla, o la lucertola, che diuisa in piu parti ciascuna parte uiue, & sente, come è chiaro; perche a ciascuna parte manca qualche parte, che bisogna per farlo animale intero, & che si cōserui. Alla seconda io rispondo breuemente, che ancor che ogni parte del corpo non sia organica d'una certa organizatione perfetta & finita, nondimeno ciascuna d'esse è organica d'una certa organizatione imperfetta, & non finita, & questo basta à riceuer l'anima. Vna organizatione imperfetta è una certa complessione, & una certa temperatura delle prime qualita piu nobili delle complessioni inanimate. All'ultima si fa questa risposta, che come essendo distrutta qualche parte dello specchio non per questo è distrutta l'immagine che ui è dentro; perche tutta à ogni modo ui si uede dentro, cosi ancora tutta l'anima resta, se bene si distrugge una parte del corpo, ma questo sarebbe bene, che l'anima mancherebbe distrutta la parte, se in quella parte ella fosse tutta secondo la quantità.

LIBRO

Quali sono, & quante le potenze dell'anima, & à che fine la natura le dette.

Cap.

XII.



N questi capitoli precedenti s'è trattato, che cosa sia anima, con quelle altre cose, che l'accompagnano, come s'è ueduto. Hora è necessario, che noi ragioniamo delle forze, & potenze dell'anima, che ella ha necessariamente, accioche ella possa fare diuerse operationi, & diciamo quante elle sieno, & quali. Le potenze adunque dell'anima uegetatiua sono queste. la nutritiua, l'augmentatiua, & la generatiua. la nutritiua ha quattro potenze, che le seruono. l'una è l'attrattiua, & l'altra la retentiua, la terza la digestiua, & la quarta quella che da le parti, & luoghi ordinarij manda fuori, che si chiama espulsiua. La generatiua ne ha tre, cioè la seminatiua, la mutatiua, & la formatiua, le quali tutte presuppongono l'appetitiua; perche elle non potrebbero fare nessuna loro operatione senza un certo appetito naturale. l'augmentatiua non ne ha nessuna. le potenze dell'anima sensitiua son di due sorti; perche alcune d'esse conoscono, & alcune mancano di cognitione; quelle, che conoscono si trouano di due sorti; perche alcune sono potenze esteriori, & alcune altre interio-

ri; l'esteriori sono cinque, cioè la potenza uisua, uditua, odoratiua, gustatiua, & tattua. l'interiori sono quattro (quantunque molti filosofi ne pongano cinque) il senso comune, la fantasia, l'estimatiua, & la memoria. Quelle, che non conoscono, sono di due maniere, cioè è appetitiua, & motiua. l'appetitiua si troua di due sorti, concupiscibile, & irascibile. la motiua similmente è di due sorti, cioè motiua nel luogo, & motiua da luogo à luogo. le potenze dell'anima intellettua sono di due sorti, cioè è l'intelletto, & la uolonta, che si chiama appetito intellettuo. Queste potenze sono state date dalla natura all'anima, & alla cosa animata, accioche ella potesse hauere quelle cose, che sono necessarie alla uita, & al bene, & perfetto essere. la nutritiua; perche ella si potesse conseruare uiua per un tempo conueniente, come ricerca la specie sua. Et certo questa potenza è quella, per la quale i uiuenti si conseruano, & si sostentano; perche conuertendo ella l'alimento nella sostanza loro, essi uengono à pigliare una certa ristoratione della loro sostanza, che si consuma, & si risolue dal calor naturale. Non potrebbe adunque durare la cosa animata senza la potenza nutritiua, come ancora non potrebbe durare, ma mancherebbe subito il lume della lucerna, senon ui fosse secondo il bisogno aggiunto dell'olio. Et di qui auuiene, che noi

predette . Et perche la potenza nutritiua non poteua fare la sua operatione senza aiuto di certe potenze, perciò fu forza, che la natura le concedesse quelle quattro uirtu, che le seruano, accioche la cosa uiua potesse fare queste quattro operationi, ciò è tirare il nutrimento allo stomaco, & à i membri, che si nutriscono, che è ufficio dell'attrattiua, et ritener il cibo nello stomaco insino à tanto, che egli si cuoca, il che si appartiene alla retentiua, & digerire il nutrimento, che è nello stomaco, acciò che egli si possa trasmutare nella sostanza della cosa nutrita; il cui ufficio è della digestiua, & mandare fuori la parte superflua del nutrimento, il che fa la espulsiua; perche ciascun cibo ha sempre qualche parte, che non si muta nella sostanza della cosa nutrita, & pero ella è mandata fuori dalla potenza espulsiua per diuerse uie, acciò che l'animale stia sano, come per lo tecesso, per l'orina, per lo sudore, ò per lo sputo, ò per qualche altra uia. Queste quattro uirtu sono quasi come strumento della potenza del nutrire, non potendo ella fare nulla senza loro. Et perche la generatiua non poteua fare le sue operationi senza l'aiuto di quelle tre potenze, che le seruano, fu forza, che la natura le concedesse, perche se non fosse la potèza seminatiua, non si potrebbe raccorre il seme dell'alimento soprabondante, & riserbarlo nelle parti genitali, & se non fusse

LIBRO

la mutatiua non si potrebbe mescolare il seme del maschio con certe cose della femina, che si ricercano per generare, & temperargli insieme secondo, che bisogna per formare ciascun membro in quella cosa, che si genera: &, se non fosse la formatiua, non si potrebbe in formare, & dare la forma à ciascun membro. per questo adunque la natura le diede. Ha dato la uisiua; perche l'animale possa apprendere, & conoscere i colori, & gli oggetti suoi per presentargli poi à sensi interiori: per la quale apprensione egli si procaccia da mangiare, & da bere, che se non uedesse lume, non lo potrebbe fare, che malamente egli potrebbe andare à cercarlo, & conoscere quello, che gli fosse buono; & fuggire quello, che in qualche modo gli fosse dannoso, & andare à quello, che gli da utile, & comodo; perche se la pecora non uedesse il lupo non potrebbe scampare da lui, ne soccorrere il figliuolo ne suoi bisogni, ne andare à pascere in quei luoghi, & di quelle herbe, che le nutriscono, ne fare molte altre cose, che le bisognano. Et all'huomo accio che tante, & sì belle cose d'ogni intorno offerendosi alla uista sua mandasse all'intelletto materia da discorrere, & da speculare. Diede all'animale l'udito, accioche egli discernesse le uoci, & i suoni, che minacciaessero lor male, o uer prometter ser bene; perche, se un cane sente qualche rumore di
un ba-

un bastone, ò d'arme, ò di qualche altra cosa spauenteuole, ò che uno gli dica qualcosa con uoce minacceuole, egli fugge uia, perche ha paura, come ancora egli ua à chi con uoce piaceuole, & benigna lo chiama, pensandosi, che gli uoglia far qualche bene. Oltre di questo fu lor dato; perche conoscessero le uoci de lor figliuoli, & dessero loro aiuto a' bisogni; & per diuerse altre cagioni, come ogn'un fa. All'huomo fu dato per queste cagioni, che noi habbiamo detto, & ancora accio che egli potesse udire quello, che un'altro gli dice; & per questo si uiene à conseruare, & conseguire quella conuersatione comune, che è propria dell'huomo. Et si fa co'l parlare, & coll'udire produrre negli animi nostri l'arti, & le scienze, & le uirtù, donde nasce poi la perfettion nostra. L'odorato, & il gusto accioche l'animale coll'odorato discernesse gli odori, abbracciando i suauì, & buoni, & i cattiuì, & noiosi rifiutasse; & accioche egli espurgasse le superfluità del capo; perche essendo il capo la piu alta parte del corpo, uanno la fu tutti i uapori, che essendo troppi nuouono al ceruello: Onde la natura fece certe uie spongiose, & certi canaletti, che uanno dal ceruello al naso, & al palato, per li quali il ceruello purga tutti i superflui humori. Il gusto, accioche egli senta i sapori, & pigli i buoni, & lasci stare i cattiuì. Il tatto, accio che l'animale possa compren

dere tutte le qualita tangibili, senza la quale apprensione egli potrebbe malamente conseruarfi, come si uedra & questo, & l'altre cose dette di sopra esser uere, quando si trattera de sensi particolarmente. Ha dato poi il senso comune all'animale; perche l'animale conosca l'operationi de sensi esteriori, & le differenze de gli oggetti loro, senza la qual cognitione l'animale non potrebbe far bene, come si uedra quando si trattera particolarmente del senso comune. La fantasia, per riserbare le imagini, che ha preso il senso comune; & è necessario, che ella sia nell'animale perfetto, accioche egli, al quale non sono sempre presenti quelle cose, che sono necessarie per lo sostentamento dell'esser suo, si muoua localmente dalla ricordanza di quelle à cercarle; perche l'huomo non hauendo sempre innanzi quei cibi, che gli sono conuenienti, & salutiferi, & hauendo fame è incitato, & prouocato da lei à cercar da mangiare, che se egli non hauesse nella fantasia l'immagine de cibi, non lo potrebbe fare; perche non si ricordarebbe altramente, che fossero buoni, & cosi si morirebbe di fame. & questo interuiene à ogni sorte d'animale perfetto. L'estimatiua, accioche l'animale possa trarre alcune intentioni, & proprietà, che non sono sotto la cognition de sensi, come sono esser conueniente, o inconueniente, amico, o nemico, essere figliuolo, o non essere,

essere madre, o non madre, & simili. Onde, se l'animale non hauesse questa estimatiua, non potrebbe fuggire dal suo nemico, ne latterebbe il suo figliuolo, & non potrebbe fare simili altre cose; perche la pecora conosce per l'estimatiua la figura del lupo, che è riserbata nella sua fantasia. Onde da tal cognitione ne caua l'inimicitia naturale, che è fra lei, & il lupo, & giudica, che sia buono fuggirlo, & pero ella fugge quando lo uede. Latta l'agnello; perche fa, che è suo figliuolo, & non quello, che ella fa, che non è suo figliuolo. non farebbono amicizie tra gli huomini, ne potrebbero fare molte di quelle cose, che sono loro necessarie alla uita, & utile & al bene, & perfetto essere se ella non fosse. La memoria poi, accioche ella ritenga serbate l'intentioni non sensate, che trahe, & caua l'estimatiua dalla fantasia. Onde la natura la diede all'animale, accioche egli potesse fuggire le cose dānose, & pigliar le buone; perche quelle cose, di che non si ha ricordanza nessuna non si possono ne amare, ne odiare; & per conseguente ne seguitar, ne fuggire; perche, se la pecora non hauesse riserbata l'intentione dell'inimicitia del lupo nella sua memoria, non lo fuggirebbe, quando lo uedesse. Ha dato la potenza appetitiua, accioche egli potesse mouersi per trouare, & desiderare, & torre le cose buone, & odiare, & lasciare star le cattive;

LIBRO

perche chi non appetisce una cosa non fara mai cosa nessuna per hauerla . Ha dato la potenza dall'andare da uno luogo à uno altro, acciò che l'animale possa andare per quelle cose , che gli mancano . L'intelletto diede all'huomo solo , accioche egli tra tutte l'altre specie del mondo potesse filosofare, discorrere , & giudicare perfettamente delle cose del mondo . La uolonta, per poter uolere , & eleggere le cose giudicate dall'intelletto per buone , & rifiutare , & lasciare star le cattive . conchiudendo adunque dico che l'anima ha queste forze , & queste potenze da fare l'operation dette . E' questo basti per hora .

Della potenza nutritiua , augmentatiua ,
& generatiua , & de gli oggetti , &
attiloro, et come si diffinisce l'ani-
ma uegetatiua. Cap. XIII.



Quali sieno adunque le potenze dell'anima , & à che fine la natura l'ha date à uiuenti , assai s'è detto ; pero mi pare , che hora sia bene , che noi trattiamo particolarmente di tutte le principali , & prima della nutritiua , augmentatiua , & generatiua , & de loro oggetti, & atti , che non fara altro, che trattare della uegetatiua , & del suo oggetto, & at-

to ; perche come noi habbiamo detto, ella si di-
uide nelle tre potenze dette, ragioneremo adun-
que prima di questa potenza ; perche essendo
ella comune à tutte le cose, che uiuono, par che
sia bene, che se ne ragioni prima. pero dico
incominciando dal suo oggetto ; accioche piu
facilmente ella s'intenda, che egli non è altro,
che l'alimento, o nutrimento, che noi uoglia-
mo dire, il quale si puo consideràre in tre modi.
l'uno inquanto che egli si conuerte nella cosa,
che si nutrisce, come il pane, che mangia l'huo-
mo, che si conuerte in carne, & in sangue del-
l'huomo ; perche'l calor naturale lo cuoce nello
stomaco ; & questo auuiene, accioche l'huomo
non uenga meno, ma si conserui nella uita. il
quale alimento cosi considerato diremo, che sia
l'oggetto doue opera la potenza nutritiua. Don-
de ne nasce, che egli non è altro, che una cosa
in potenza à mutarsi nella sostanza della cosa,
che si nutrisce, & à conseruarla ; perche questo
è la ragione del nutrimento di conseruare la so-
stanza della cosa nutrita, la qual conseruatione
è necessaria ; perche di continouo l'humido dal
caldo naturale si consuma, & perciò tanto dura
la sostanza della cosa nutrita, quanto ella si nu-
trisce ; perche non si potendo piu nutrire, uiene
il suo humido radicale à disseccarsi, & il suo ca-
lor naturale à spengerfi, non altrimenti, che fa
il lume della lucerna, quando le manca l'olio ;

per la qual cosa fu dato agli animali l'appetito del mangiare, et del bere, accioche conseruassero per essi l'humido, & il caldo. Nell'altro modo si puo considerare in quanto, che egli accresce la cosa animata, perche egli è un corpo, & essendo corpo bisogna, che egli sia quantità; per ciò essendo aggiunto all'animato, che è un'altra quantità, bisogna che cresca; perche una quantità diventa sempre maggiore, se à lei ne è aggiunta un'altra. & così considerato egli è l'oggetto doue opera la potenza augmentatiua, & si diffinisce così. l'alimento è quello, che fa crescere la cosa animata, accio che ella peruenga à una debita quantità. Nel terzo, in quanto à quella parte, che auanza, & è superflua, che non si conuerte nella sostanza della cosa, che si nutrisce, ne l'augmenta; perche parte dell'alimento si conuerte in sostanza dell'animato, & parte lo fa crescere, & parte è superfluo. & perche meglio s'intenda ne darò uno essemplio. Quando uno ha mangiato poniam caso un pane, dico che essendo egli cotto nello stomaco, & digerito mediante la uirtu del calor naturale, diuenta all'hora alimento in atto; perche innanzi che sia digesto non si chiama alimento, ò nutrimento attuato. la natura adunque per la potenza nutritiua conuerte parte di questo alimento nella sostanza, & parte per la potenza augmentatiua mette in augmento, & lo fa crescere, se egli non è an-

cora pèrvenuto à quella debita quantità, che egli debbe uentre; & se questo alimento in arto abbonda, cio è, che ne resti qualche parte oltre à questa, che è conuertita in sostanza, & accrescimento, all'hora la natura mediante la potenza generatiua la conserua ne uasi seminali, che si chiamano membri genitali, accioche l'animale possa per lei generare, & così circa questo alimento superfluo, che si chiama seme, opera la potenza generatiua. per la qual cosa il seme non sarà altro, che il superfluo dell'alimento, cio è parte dell'alimento ordinato à una generatione simile à se nella specie. Ma egli è ben da considerare, che non si chiama superfluo se non inquanto, che egli non fa nulla alla conseruatione, ne all'accrescimento dell'indiuideo, nel quale egli è; ma in quanto egli è il conseruamento della specie non solamente non è superfluo, ma è necessario, che senza uerrebbe al manco. & pero quando si dice superfluo si dice solo perche non serue à nulla all'indiuideo: pero il seme non è ordinato per la generatione di quella cosa, doue egli si troua, ma per un'altra simile à se. & se questo seme, o alimento superfluo, che noi uogliamo dire, non isfoga per qualche uia, diuenta una certa materia uelenosa, & putrida; perche non si potendo conuertire in alcun membro, egli è forza, che si putrefaccia. per tutte queste cose si puo conchiudere;

che l'alimento è oggetto della potenza nutritiua, augmentatiua, & generatiua. Gli atti di queste potenze sono il nutrire, l'accrescere, & il generare, come per le cose dette innanzi è chiaro. il nutrire non è altro; che una certa mutatione, & conuersione dell'alimento nella sostanza della cosa, che si nutrisce. l'accrescere è una attione di quella uirtu, che fa, che l'animato si muti crescendo piu di quello, che egli era; per la mutatione, & conuersione del nutrimento nella sostanza della cosa, che si nutrisce, & questo è il proprio crescere. et queste due operationi, cioè il nutrire, & l'accrescere non si conuengono se non alle cose, che uiuono. Et se bene ci pare, che'l fuoco si nutrisca, & cresca mettendouisi su qualche materia da ardere, non però è ueramente così; Imperoche noi diciamo, che quello ueramente, & propriamente si nutrisce, il cui alimento si conuerte, & muta nella sua sostanza senza generare alcun altro indiuiduo. come per essemplio. Liuiò si nutrisce mutando l'alimento nella sostanza sua, non nascendo per questo nessun altro huomo. doue in quella cosa, che noi si nutrisce propriamente, ma solo per una certa similitudine, non ueramente si conuerte l'alimento, ne è la medesima cosa, ma si genera per tale alimento un'altra cosa simile a se, come auiene al fuoco; perche mettendosi in sul fuoco qualche materia da ardere, come è

un legno, non si conuertere mentre che egli arde nella sostanza del primo fuoco, doue egli fu messo, ma in lui si genera nuouo fuoco; di modo, che'l legno non conserua l'accendimento di quella materia; che era prima accesa. talche tanti sempre faranno i fuochi, quanti saranno i legni, che arderanno; & se bene e pare, che sia un fuoco solo, questo è, perche i fuochi si toccano l'un l'altro, & così pare uno solo, come interuiene di più pietre accozzate insieme, che ancor che elle sieno più, paiono una sola, per esser tutte ragunate in un monte. & per questo non si può dire, che propriamente si nutrisce, ma solo secondo una certa similitudine. Ma i corpi animati si nutriscono ueramente; perche per lo nutrimento si conserua la uita in quella parte medesima, che ella fu prima. Ancora solo le cose animate crescono; perche ciascuna loro parte cresce, restando il medesimo numero. Il che si uede chiaro nell'huomo, o in qual si uoglia altro animale, che quando l'huomo è fanciullo picciolo, ei ua di mano in mano crescendo secondo l'età, tanto che quando egli è fatto giouane egli è cresciuto molto, & per ogni uerso, & è il medesimo. Laqual cosa non s'appartiene alle cose inanimate; perche elle crescono solo quando à loro è aggiunto qualche cosa, & non per ogni parte, & non rimangono quel medesimo, che elle erano prima; per

che non cresce quello, che prima fu, ma come ho detto per aggiungimento d'un'altra cosa si costituisce un'altra cosa maggiore, che pare, che sia una sola, & quella stessa, ancor che altrimenti sia. Ma torniamo al proposito nostro. La generatione, che è l'altro atto, non è altro, che una produzione d'una cosa simile secondo la specie, da un principio intrinseco. Chiamo simile secondo la specie, quando un'huomo fa un'altro huomo, & uno cauallo un'altro cauallo, & uno oliuo un'altro oliuo, & finalmente quando la cosa prodotta, & generata è di quella medesima specie, che è il generante. il qual modo di generare s'appareiene solamente alle cose, che uiuono. & è naturale in tutti quei uiuenti, che non nascono di putrefattione, & che non mancano di una età conveniente, o di qualche principio naturale, che è necessario per lo generare. perciò si conuiene alla potenza uegetatiua. Et è essa generatione naturalissima opera di tutti i uiuenti, & si chiama la naturalissima; perche in questo si conuiene con l'altre cose inanimate, che hanno la generatione: benche in altro modo; perche le cose inanimate, hanno la generatione da un principio estrinseco, ma le cose, che uiuono da un principio intrinseco, in quanto che elle sono generate dal seme, che fa, come si è detto, profitto nella cosa uiua. Venendo hora alla

diffinitione dell'anima uegetatiua dico, che la diffinitione dell'anima uegetatiua si caua dalla operatione della potenza del generare: & pero si dice, che ella non è altro, che quella cosa, che genera un'altra cosa simile à se; perche la piu perfetta delle tre dette operationi dell'anima uegetatiua è la generatione, che è ancor il fine della uegetatiua, che ella innanzi sempre si propone; perche quella cosa si domanda perfetissima, che puo produrre una cosa simile à se: il che si fa per la generatiua, & non per l'altre due operationi uegetatiue, & per questo uiene à essere quella che uince l'altre due di perfettione. Oltre à ciò per la generatione il uiuente partecipa, come dice Aristotele nel secondo dell'anima, della diuinita, & dell'immortalita. pero ella auanza di dignita, & di perfettione il nutrire, & l'accrescere. Ma che cosa ci fa credere che questa diffinitione si debba trar dalla piu perfetta: perche non è fuor dell'ordine, che sempre le diffinitioni delle cose si tolgano da quella loro operatione, che è di maggior dignita; & dal fine.

Il fine del primo libro.



SECONDO LIBRO

DE I DISCORSI DI M.

FRANCESCO VENIERO,

SOPRA I TRE LIBRI DEL
l'anima d'Aristotele.

Del sensibile propio, del comune, & di
quello per accidente. Cap. I.



Auendo nel precedente libro ragionato comunemente dell'anima & in particolare del principio del uiuere, ciò è dell'anima uegeratiua & delle sue forze, tratteremo nel seguente libro particolarmente del principio del sentire, ciò è dell'anima sensitua, che non sarà altro, che ragionare de sensi, o potenze sensitive, che si voglia dire, & accioche con minor difficultà si habbia perfetta notitia di ciascuno, sarà ben fatto

che noi ne ragioniamo prima in comune, & pero primieramente io ragionero del sensibile, & poi del sentire; perche queste potenze sensitiue si conoscono per gli atti, & gli atti per gli oggetti. Hauete adunque à sapere, che gli oggetti sensibili, cioè quelle cose, che sono conosciute, & apprese da sensi, sono di tre sorti; perche alcuni sono sensibili proprii, alcuni comuni, & altri per accidenti. Io chiamo sensibile proprio quello, che è sentito da un sol senso, come il suono, che è conosciuto propriamente, & solamente dalla potenza uditua, & il colore solo dalla potèza uisua. Il comune è quello che non è piu di questo senso, che di quello, ma comune à tutti; ouero à piu. Et è di cinque sorti, secondo, che pone Aristotele, ciò è il moto; la quiete, il numero, la figura, & la grandezza. nessuno di questi sensibili è proprio à nessun senso; Imperoche ò qualcuno di loro è conosciuto da piu sensi, ò vero qualche senso conosce di loro piu d'uno. Il tatto sente conosce, & apprende la grandezza, & la figura; perche quando la mano tocca una cosa, se bene l'occhio non la uede, non solamente conosce quanto ella è grande, ma ancora, che cosa ella è. il senso del uedere è dell'udire, & il tatto conoscono il moto, & la quiete, & il numero; perche il uedere conosce, se una cosa si muoue, ò se ella sta ferma, ò quanti sono più persone insieme; l'u-

dito fimilmente quando uno camina, & poi
 quando egli fi ferma, & quante sono l'hore, che
 suonano. Così fa il tatto; perche la mano cono-
 scera quanti danari ella hara, & se ella hara una
 formica, o qualche animale sentira, se egli si muo-
 ue, & se egli sta fermo. Il sensibile per acciden-
 te è quello, che non si sente se non mediante
 qualche altro sensibile. come è uerbi gratia il
 flauto che non si puo sentire se non per lo suo-
 no. Talche per lo suono io uengo a sentire il
 flauto. & il sensibile propio d'un senso è sentito
 per accidente da un'altro senso esteriore; perche
 il dolce del mele si conosce per accidente dalla
 uista, mediante il bianco, & per se stesso dal gu-
 sto. Ma egli è da auuertire, che i sensibili comu-
 ni sono in un certo modo sensibili per accidenti,
 & per se. sono per accidenti; perche non muo-
 uono per se il senso facendolo sentire; perche
 l'occhio non apprende mai la grandezza, o la
 figura, se non in quanto, che egli apprende la
 cosa colorata; & per questo si chiamano per ac-
 cidenti. Sono poi in un certo modo per se;
 perche essi danno per loro stessi un certo mo-
 do all'attione, & all'atto del senso; perche
 se bene e non fanno, che'l senso uenga in atto,
 se non per qualche altro sensibile, nondimeno
 muouono pure il senso piu, & manco fissamen-
 te, & tenacemente, come uerbi gratia, se la
 bianchezza fosse in qualche gran quantita mo-

uerrebbe piu la uista, che se ella fosse in una picciola. Il medesimo essemplio si puo dare de gli altri. Dando adunque essi il modo per se stessi all'atto del senso, possono essere in un certo modo chiamati sensibili per se. donde ne nasce, che uengono à essere tra sensibili proprii, & per accidenti, i quali sensibile proprii sono queglii, che muouono propriamente, & ueramente per se stessi i sensi; perche la uista è propriamente mossa dal colore, ò dalla luce, l'udito dal suono, l'odorato dal colore, & il gusto dal sapore, & il tatto dalle qualita tangibili: E' differenza tra'l sensibile comune, & per accidente; perche il comune muoue in un certo modo il senso per se, come noi habbiamo detto; & il sensibile per accidente non lo muoue per se in modo nessuno, senza che'l sensibile per accidente puo esser proprio à qualche senso, & il comune no. Et infini qui uoglio, che mi basti hauer dichiarato, che gli oggetti sensibili sono tre.

Del sentire, & del senso, Cap. II.



Eguita hora, che noi ragioniamo dell'atto, & operatione de sensi, ciò è del sentire, & ueggiamo, che cosa egli è. Il sentire non è altro, che una certa passione, ò un certo patire; perche l'atto del senso consiste in esser

mosso, & alterato il senso da sensibili, & quella cosa, che è alterata patisce, & si muoue. Ma bisogna considerare, & sapere, che il patire si chiama in duo modi, et similmente l'alteratione; perche il patire si chiama in un modo secondo una certa corruttione; perche la passione chiamandosi per lo suo nome proprio, pare, che diminuisca il patiente, & gli dia danno, o gli tolga qualche forma, che gli era buona, & conueniente, per l'attione dell'agente contrario; la qual priuatione è corruttione, come interuiene all'acqua quando ella si priua della sua freddezza, & riceue il caldo per l'attione del fuoco, la quale all'hora propriamente si puo dire, che ella patisca, si alteri, & si corrompa. Nell'altro modo, non secondo che si fa una certa corruttione del paziente, ma piu presto secondo una certa salute, & perfettione. & questo modo di patire importa un certo riceuimento di qualche forma, o di qualche specie, o di qualche perfettione, senza perderne alcuna altra, & questa tal passione, o tal patire non si domanda propriamente alterarsi, & patire, essendo un patir perfettiuo; come uerbi gratia; l'intelletto riceuendo la scienza si fa perfetto, & scientifico, & non perde cosa alcuna; anzi egli acquista. Quando adunque il sentire, o l'alteratione fara con qualche corruttione, o con qualche dolore dell'organo del patiente, all'hora potremo dire, che questo sia un uero, & proprio

pio alterarſi, & patire, ma quando ei non ſara con corruttione, ne con dolore, anzi con qualche acquiſto, & con qualche delectatione ſi chiamera patire perfectiuo. Ecco l'eſſempio dell'uno, & dell'altro. Vno perde qualche ſenſo, o uero l'organo del ſuo ſenſo patiſce qualche dolore, come ſarebbe toccando qualche coſa, che lo pungeſſe; queſto tal ſentire è propio patire, eſſendo cō corruttione. un'altro odora qualche ſoaue odore, tale operatione, o ſentire, che noi uogliamo dire ſi chiama patire, & alteratione perfectiua. Et quando il ſenſo ſente, & ſ'altera à queſto modo ſi chiama eſſer ueramente in atto; perche quella coſa è propriamente in atto, che opera ſecondo la ſua forma, o il ſuo habito, che ella ha; & in potēza quando ella manca di operare. Et quando il ſenſo eſce dalla potēza all'atto, ciò è all'operatione, uicēſi a fare perfetto eſſendo la perfectione del ſenſo uſare la ſua operatione, come ancora la perfectione del ſciente è uſare la ſua ſciēza. & mētre, che i ſenſi uſano la loro operatione ſono ueramēte in atto; & ſi riduce il ſenſo dalla potēza in atto; perche egli è mutato dall'oggetto ſenſibile imprimēdo la ſua ſpecie in lui, & lo muta dalla potenza del ſentire all'atto del ſentire. Et il ſenſo non ha ſempre in atto l'oggetto ſenſibile; perche l'occhio non ha ſempre la ſpecie del colore, ma l'ha qualche uolta in atto, & qualche uolta in potenza. l'ha in atto quā

do egli uede la bianchezza, perche ha in se stesso la similitudine della bianchezza, non l'ha poi in atto quando dorme, ma in potenza. Et quando il senso riceue la specie la riceue senza materia: il che conferma Aristotele nel secondo dell'anima, doue dice, che'l senso riceue la forma sensibile senza materia, cio' è spiritualmente, o secondo l'esser intentionale, che noi uogliamo dire. per la qual cosa è da auuertire, che l'oggetto sensibile puo hauere duo esseri. l'uno materiale, l'altro intentionale. l'esser materiale, o naturale, che noi uogliamo dire, è quando il sensibile è riceuuto in qualche corpo, che prenda la sua denominatione da lui, come quando dal pāno è riceuuto la nerezza secondo l'esser naturale, che egli da lei si chiama nero; perche ella fa, che egli è nero. Et in questo modo l'oggetto sensibile non ha l'esser nel senso. L'essere spirituale è quando qual cosa riceuela specie, & l'immagine dell'oggetto, la qual immagine nō fa, che la cosa sia tale quale ella si chiama. Ecco uno esempio. Lo specchio riceue la specie del color nero, la quale non fa per questo, che egli diuenti nero. la cera similmente riceue il segno del suggello d'oro, nondimeno ella non diuenta d'oro perauerla riceuuta. Et in questo modo il senso riceue l'oggetto sensibile. Talche noi possiamo dire, che'l senso sia una potenza, che riceue l'immagine del suo oggetto, & la for-

ma senza materia . Ma egli è ben uero, che se bene il senso riceue l'immagini del suo oggetto immaterialmente , nondimeno non le apprende però senza le proprietà della materia , che sono lo esser quanto , lo esser in luogo, & in tempo , & piu questo , che quello, & simili cose appartenenti alla materia ; perche egli è sempre affisso , & appicato all'organo corporeo , nel quale è tal uirtu , & potenza collocata , che apprende le specie senza materia, ma con le conditioni materiali . Ma potra dirmi alcuno , che non pare , che si conuenga à ogni senso riceuere la specie senza materia;perche noi prouiamo in noi stessi, che'l senso del gusto , & del tatto la riceue materialmente ; perche in fatti sono alterati dalle qualità tangibili, & pigliano il nome da loro , & diuentano tali ; perche toccando la mano il caldo diuenta calda, & la lingua gustando l'humido diuenta humida. però non è uero, che ogni senso pigli la forma del suo oggetto senza materia . A questo io rispondo, che parte è uero , & parte non è uero . è uero perche questi duo sensi pigliano le specie de loro oggetti materialmente : non uero perche le piglionno ancora intentionalmente, come s'è detto , il qual riceuimento intentionale è cagione per se stesso, che essi sentono : il che non fa il materiale ; anzi piu presto impedisce, & fa imperfetto il loro sentimento ; perche il tatto non sente se non inquan

to, che egli è senso, & è senso, perche egli è in qualche grado spirituale; perche il senso inquanto senso è una potenza secondo qualche grado di spiritualità. la ragione adunque perche egli sente, è perche egli riceue spiritualmente, & non materialmente. di modo che questo suo riceuere materiale si puo dire piu presto, che sia per accidente, che per se. & riceuono materialmente, perche essi hanno meno di spiritualità, che gli altri sensi, E' adunque chiaro che l'argomento non conchiude, se non che'l tatto, & il gusto non riceuono puramente, & solamente secondo l'esser spirituale, & intentionale. Onde noi possiamo con uerità dire, che ogni senso riceue la specie del suo oggetto senza materia. Et come la materia, & la forma fanno un composto; così la potenza sensitiva col suo organo ne fanno un'altro. Questo organo sensitivo è corrotto, & guasto dal sensibile, quando egli è troppo potente, come è manifesto al senso; perche la luce del sole abbaglia, & guasta gli occhi a chi lo guarda fissamente. il medesimo fa un suono troppo grande a le orecchie di chi lo sente; perche le aforda: la cagione di questo è, perche il soverchio, & l'eccellenza del sensibile guasta quella temperatura, & proportionione, che è tra l'organo, & il sensibile; perche la luce del sole dissolue quel humor acqueo congelato, che è nello strumento dell'occhio, che è proportiona-

ro conuenientemente alla cosa uisibile. Così essendo dissolta la temperatura, & la proportion dell'organo, doue è fondata la faculta del sentire, si corrompe l'organo, & corrotto, che egli è, subito si guasta il senso. non altrimenti, che quando qualcuno percuote forte, & con impeto le corde di qualche strumento da suonare, che all'hora si guasta l'armonia, & il suono dello strumento, che consiste in una certa proportion.

Come il senso esteriore è uirtu passua.

Cap.

III.



Ico adunque che'l senso esteriore, è uirtu passua; perchè, come si disse nel capitolo precedente egli riceue in se stesso l'immagine, & la specie del suo oggetto; perchè la uirtu uisua riceue in se stessa l'immagine del colore, & la uisione. talche l'oggetto sensibile, imprime, & stampa la sua immagine nel senso, & lo dispone, & lo fa sentire, senza il qual riceuimento, egli non potrebbe far nulla. come in teruiene all'occhio, che se la cosa uisibile non lo disponesse, & imprimesse in lui la sua specie, & la sua immagine, egli non potrebbe uedere. Onde bene egli si chiama potenza passua; perchè in lui sono impresse, & riceuute le specie, &

F iii

l'immagini delle cose; perche, come ogni riceuimento si puo chiamare in un certo modo passione, cosi ogni potenza ricettiva si puo chiamare passiva. Nondimeno par che nascano tra gli altri questi dubbi, & ragioni, che prouano il contrario, delle quali l'una è questa. Egli è chiaro, che gli occhi della donna, quando ella ha il suo tempo machiano lo specchio guardandolo, & il basilisco amazza l'huomo con gli occhi, & infetta l'aria; che è segno manifesto, che la uista è potenza attiva. Oltre di questo, se il senso, o uero la uirtu sensitiva, che noi uogliamo dire, fosse passiva, ne seguirebbe questa falsita, che farebbe piu nobile la uirtu uegetativa, che la sensitiva, essendo la uirtu uegetativa potenza attiva, come è chiaro, & come ogn'uno confessa; perche è piu nobile l'agente, che'l paziente. In oltre l'oggetto sensibile farebbe piu nobile, che il senso; perche egli è quello che opera nel senso. A' queste ragioni cosi si risponde, dicendo alla prima, che'l senso, o la uisione della donna non infetta l'aria, ne macchia lo specchio, ma certi uapori sottili, & acuti risoluti dal sangue mestruo, che escono da gli occhi, che sono uaporosi; & questi sono quegli, che lo macchiano, & infettano l'aria. Il medesimo fa il Basilisco, che gitta da l'gli occhi certi uapori uelenosi, che amazzano qualunque percuotono. Alla seconda si dice, che pare ben, come si è detto, ma non

è uero , che l'attiuo sempre sia piu nobile d'ogni passiuo ; ne che ogni attione sia piu nobile d'ogni passione ; ma egli è ben uero , che ogni attiuo è piu nobile di quel passiuo nel quale egli opera. Onde non essendo le potenze passive sensitive , passive nelle quali operino le uegetative , pero non ne seguita, che elle sieno piu nobili delle sensitive . Alla terza rispondono alcuni suoi filosofi in questo modo, dicendo , che à uoler , che'l attiuo sia piu nobile del passiuo, bisogna , che egli habbia due conditioni , delle quali l'una è, che egli sia totalmēte attiuo, o principale. l'altra , che la passione , che riceue da lui il passiuo sia piu nobile d'ogni altra , che egli habbia . Et perche l'oggetto sensibile , non è totalmente , ne principal attiuo, ne da al passiuo. cioè al senso , la piu nobil passione, che egli habbia, ciò è la sensatione , non uiene per questo à essere piu nobile del senso. & dicono che ancor che l'oggetto operi nel senso , & che'l senso partisca da lui , non pero egli solo è cagione , che egli senta , ma egli insieme co'l senso, o con l'anima sensitive , che uogliam dire , & con l'organo . la qual anima, si puo chiamar piu tosto principal agente , che l'oggetto ; perche ella cō la specie dell'oggetto causa in se la sensatione , & l'oggetto non fa altro , che disponer il senso alla sensatione, imprimendo la sua specie nel senso , pero non è agente principale . Non dà la

piu nobil passione ; perche l'oggetto opera nel senso solamente la sua specie , & non l'operatione del senso , ma il senso disposto per quella specie opera , & causa la sensatione , la qual operatione è molto piu nobile , che non è la specie , che gli da l'oggetto . & pero si puo dire , che ancora il senso sia uirtu attriua , inquanto , che'l senso attuato per la similitudine del suo oggetto , causa in se la sua sensatione , come la uirtu uiuiva , la quale uede il colore hauendo riceuuto in se la specie sua ; perche come quella cosa , che ha l'atto primo puo uenire nell'atto secòdo senza alcun attiuo esteriore , come la cosa graue , che hauendo in se la grauita datale dalla natura , puo da se stessa mouersi al basso : cosi ancora il senso hauendo riceuuto in se la specie dell'oggetto suo , puo uenire nell'atto , ciò è puo sentire senza , che l'oggetto esteriore altrimente lo faccia far questo . pero si conchiude che il senso sia una uirtu attriua , & passiuua . Dal che nenasce , che la causa dell'operatione del senso nō è l'oggetto sensibile solo . ne ancora il senso solo ; ma egli & il senso , o l'anima sensitiuua , attuata dalla specie del suo oggetto . Et tale operatione del senso causata attiuamente dal senso si riceue nel senso ; perche l'attione , che resta , come è il sentire è riceuuta subbietiuamente in quel medesimo agente dal quale egli è causato . Come il uedere , che è causato dall'occhio , & è riceuuto nel

Pocchio . Et quando si allega questo inconueniente dicendo , che se la cosa è così, ne nascerà, che una medesima cosa sarà agente, & pattiente; perche in quanto , che la uirtu uisua causa la uisione ella sarà agente, & in quanto, che ella la riceue, paziente. si risponde che'l medesimo senso è agente , & paziente secondo diuersi rispetti , & così non è inconueniente nessuno; perche in quanto , che egli è attuario dalla specie , & similitudine del suo oggetto è agente, & causa la sensatione, ma secondo , che egli è considerato, che egli è senso, ciò è per se solo, egli è paziente, & riceue la specie, & la sensatione . Sono alcuni , che non uolendo chiamare il senso potenza attiva , parendo loro , che questo nome non gli si conuenga , lo chiamano uirtu , & potenza operativa ; la quale potenza operativa dicono non esser in tutto la medesima , che l'attiva ; perche la potenza attiva si chiama attiva ; perche ella opera nel suo oggetto, come il fuoco, che è potenza attiva opera nel suo oggetto , ciò è nel legno abbruciandolo . Et la potenza operativa si chiama ; perche ella è principio produttivo di qualche operatione ; & non repugna secondo loro, che qualche potenza non operi nel suo oggetto, & produca in se qualche operatione, pero non repugnerà, che qualche potenza non sia attiva , & sia nondimeno potenza operativa. possono produrre adunque le potenze sensitive in

lor stesse la sensatione senza esser potenze attive. Et che il senso sia una potèza operatiua che con corre à produrre l'operation sua, & non l'oggetto solo, co la sua similitudine, lo prouano à questo modo. L'operatione, che procede da qualche cosa, denomina operatiua, o' attiuu, quella cosa, donde ella procede, & non denomina operatiua, o' attiuu quella, doue ella si determina: perche lo scaldamento denomina il fuoco cosa, che scalda, & non il legno; ma la uisione non denomina attiuo, o' operatiuo l'oggetto uisibile; perche noi non diciamo, che'l uisibile uegga, ma piu presto, che egli è ueduto. adunque non procede immediatamente dal uisibile, anzi dal composto dell'occhio, & della potenza uisua. Onde si dice, che l'huomo, o' l'occhio uede, & cosi si debbe dire de gli altri. Dicono oltre di questo, che l'operatione, che resta, resta nel suo operante, & perche l'operationi delle potenze sensitiue restano, come dice Aristotele nel nono della Metafisica, & restano nelle loro potenze, & non negli oggetti loro. pero gli oggetti non producono immediate l'operationi del senso, ma piu presto le potenze, co gli organi loro le producono. Allegano ancora questa altra ragione dicendo. se l'anima non producesse l'atto del sentire, ne seguirebbe che in modo nessuno si potrebbe conuincere, che l'anima sensitua fosse piu nobile dell'oggetto; perche nessuna operatione del

L'anima sensitiva d'un cavallo, o d'un altro animale, è piu nobile dell'atto del sentire: & se egli non uiene dall'anima, ciò è se l'anima non lo produce, ma solo il sensibile, all'hora egli sarebbe prodotto attiuamente dell'oggetto, o uero dalla specie sensibile, & dall'anima sensitiva passiuamente, & cosi sarebbe la medesima operatione dall'oggetto, & dell'anima, ciò è il sentire; & quella operatione sarebbe piu nobile dall'oggetto, che dall'anima; perche egli è piu nobile il fare, che il patire, come uuole Aristotele nel terzo dell'anima, & nel quarto dell'Etica. Et per questo è piu nobile il dare, che'l ricevere, come nel medesimo dell'Etica egli afferma; & perche Aristotele magnifica piu gli agenti, che i pazienti, se gia pero non fossero agenti strumentali. Pero se l'anima sensitiva non operasse alla sua nobilissima operatione, che è il sentire, ma l'oggetto solo, l'oggetto sarebbe piu nobile di lei. Il che è inconueniente. Non manca ancora chi uuole che in modo nessuno il senso non concorra attiuamente alla propria sensatione; ma solo passiuamente. Talche come la cosa, che arde non concorre attiuamente al suo ardere, ma solamente in potenza, accioche ella riceua tutto'l suo ardere da'l motore estrinseco, cosi il senso in modo nessuno non sente, ne produce la sua sensatione, ma il sensibile solamente, che è mouente estrinseco, Onde, come la calidi-

ta fa il suo calore,mediante lo scaldamento senza ha-
uer bisogno d'altro motore particolare, cosi il
sensibile fa la sensatione,mediante la specie sensibi-
le senza che concorra altro agente interiore partico-
lare, & come il legno non concorre attiuamente al
suo ardere, ma il fuoco, cosi il senso esteriore non
attiuamente concorre alla sua sensatione, ma il
sensibile; perche Aristotele dice nel terzo del-
l'anima, che come nel moto locale, & nell'alte-
ratione si troua qualche cosa, che muoue, &
che non è mossa, & qualche cosa, che muoue,
& è mossa, & qualche altra, che è mossa, &
non muoue, cosi nella mutatione del senso, il
sensibile muoue, & non è mosso, & il mezzo
muoue, & è mosso, & il senso è mosso, & non
muoue. Dimodo che non uogliono, che'l
senso in modo nessuno concorra a far la sua sen-
satione attiuamente, ma passiuamente. Et a
quello, che si dice, che l'oggetto sarebbe piu
nobile che'l senso, essendo piu nobile l'agente,
che'l paziente, rispondo, che a uolere, che l'a-
gente sia piu nobile che'l paziente, bisogna, che
egli sia total, o principal agente, & perche l'og-
getto non è agente, & attiuo principale, ma il
mouente estrinseco, cio è Iddio, che concorre
insieme col sensibile a causare la specie sensibile,
però non ne seguira, che l'oggetto sia piu nobi-
le del senso. Et è necessario, che sia questo agen-
te estrinseco; perche l'oggetto non harebbe po-

tere da per se di produrre la sua immagine, & la sua specie spirituale nel senso, essendo l'oggetto in tutto materiale. A quello, che si dice, che l'operatione, che procede da qualche cosa denomina operatiua, o attiua quella cosa, donde ella procede, & non quella, doue ella si determina, rispondono, che questo è uero, quando quella operatione, che procede da qualche cosa sia attione, & attiua, & non quando ella è passiua. Et perche'l sentire è un certo patire, o una certa passione, & non attione (ancor che appaia che questo nome di sentire significhi attione, & attiuita) ne seguita che egli non denomina l'oggetto. Et dicono che egli è uero, che lo scaldamento denomina il fuoco cosa, che scalda, perche lo scaldamento è una operatione attiua, & non passiua. Et à quello che s'è detto, che l'operationi che restano, restano nel operante, & che l'operatione delle potenze sensitiue restano nelle potenze. dicono, che non è uero che ogni sensatione sia operatione che resti; perche il uedere, l'udire, è una operatione transitoria, & non permanente: ma quella sensatione, che è fatta da la imaginatiua, & da la cogitatiua in se stessa, è operatione permanente, & di questa intende Aristotele, però quando si dice, che'l senso non concorre à la sensatione propria attiuamente, si intende del senso esteriore, & non dell'interiore. A l'ultima ri-

spondono, che sarebbe uero, che non si potrebbe in modo nessuno conuincere, che l'anima sensitua fusse piu nobile dell'oggetto, se l'oggetto fusse solo quello, che producesse la sensatione, & non ui concorresse altro agente piu principale di lui, & perche questo non è uero, come s'è detto di sopra, non è ancora uero; che l'anima sensitua non sia piu nobile dell'oggetto, & che ciò non si possa prouare, ma quanto queste risposte uagliano, & sian buone ogni uno di buon discorso lo potrà per se stesso conoscere.

Come i sensi s'ingannano intorno à sensibili. Cap. IIII.



Gli è da sapere, che tre conditioni secondo Temistio debbe hauere il senso, se non si uole ingannare in conoscere il suo proprio oggetto, ouero proprio sensibile, che noi uogliamo dire; delle quali la prima è, che'l suo organo sia ben disposto; perche chi hauesse ne gli occhi qualche mancamento, si ingannerebbe in conoscere i colori. La seconda che'l mezzo sia puro; perche se l'aria fosse occupata da qualche grosso uapore, o da fumi, che noi uogliamo dire, che si leuassero dalla terra, come suole interuenire la mattina, il Sole ci

parrebbe rosso, perche'l fumo è sempre nero; & il lucido mescolato col nero, ò uero ueduto per mezzo nero par rosso. il giorno non fa già così; perche all'hora tra noi, & lui non sono uapori tali. La terza è, che bisogna che tra'l senso, & la cosa uisibile sia una debita distanza, che se ella fosse ò poca, ò troppa egli non lo conoscerebbe. però se si uedesse il colore d'un pan no troppo di discosto, non si potrebbe dall'occhio ben giudicare. Le medesime conditioni gli bisognano ancora, se non uole errare in conoscere i sensibili comuni, & per accidente. Ma chi considera più minutamente la cosa, forse, che uedra, che oltre alle dette bisognerà ancora questo, che l'oggetto di che noi habbiamo à giudicare, non sia à canto à qualche contrario del quale egli è mezzo; perche il colore se egli si uedrà à canto il nero, parrà che egli partecipi più del nero, che se egli si uedrà da se solo; & più del bianco, se à canto il bianco. Et Aristotele proprio dice, che l'occhio non s'inganna, ne l'orecchio in conoscere il suo sensibile; perche sempre l'occhio hauendo le conditioni dette conosce il colore, et l'orecchio il suono. E' ben uero, che s'inganna l'uno in conoscere, che cosa sia la cosa colorata, & doue ella sia, & l'altro, che cosa è quella, & doue ella suona. Puossi ancora ingannare in non conoscere precisamente il grado del suo oggetto;

perche non si puo precisamente conoscere appunto, quanto una cosa è grande, & non sol questo, ma ancora se due cose uguali sono uguali; & qualche uolta parrà, che elle sieno uguali, & non faranno, ancorchel'organo, & il mezzo sieno ben disposti, & tra il senso, & il sensibile sia la debita distanza. Il medesimo auuiene de colori, delle luci de suoni; perche spesso non si puo giudicare la differenza de colori, se sono nel propinquo grado della bianchezza, o della negrezza. così ancora non si puo in un tratto conoscere l'augumento della luce, se egli è picciolo; & forse non è possibile, che uno possa sapere appunto appunto in che grado è il colore; perche non si puo conoscere il colore senza lume, & ciascuna cosa par piu colorata in un lume maggiore, & manco in un minore. & questo ci è mostro da raggi del sole, che fanno parer piu bianca quella parte del muro, in che percuotono. Tal che noi diremo, che'l senso si inganni intorno à sensibili in conoscergli appunto appunto in che grado e sono. Et pero con Auerroe, & forse con Temistio diremo, che egli non s'inganna nella maggior parte, ciò è in molto in conoscere la quantita, o grado, & la specie del suo oggetto. & questo è quando egli habbia le conditioni dette di sopra; perche all' hora o in quanto al grado, o in quanto alla specie noi non ci inganniamo di molto, ma di qualche

qualche poco; perche egli è possibile, che noi non conosciamo, ne discerniamo certe picciole differenze, che sono ne sensibili. Et questo che s'è detto, s'è detto de i sensibili propri, & de comuni; perche come il senso si puo ingannare nel proprio sensibile in qualche poco, come in non conoscere appunto appunto il grado suo, così si puo ingannare nel comune; perche come la uirtu uisua non si inganna in conoscere il colore inquanto colore, così ancora in conoscere la grandezza in quanto grandezza; perche egli la conosce per grandezza: & come egli si inganna in conoscere di duo bianchi quanto appunto appunto il piu bianco uince l'altro bianco di bianchezza (ma non s'inganna già che non conosca quale è il piu bianco) così non s'inganna in conoscere di due cose grandi qual sia la maggiore, ma si bene in sapere appunto appunto quanto di grandezza l'una superi l'altra. Ma ne sensibili per accidenti egli si puo bene ingannare largamente, & in tutto ancorche egli habbia le conditioni narrate; perche noi possiamo pigliare il fiele per mele ingannati dal colore, & il ferro per una pietra. così molte altre cose per un'altra. Puossi adunque il senso ingannare, & non ingannare, come s'è detto. Quando adunque noi diciamo, che'l senso non s'inganna intorno à sensibili proprii, & comuni, si debbe intendere à questo modo detto, cioè che egli non

G

s'inganna nella maggior parte, ciò è in molto.
Et questo basti intorno al senso in comune.

Che'l senso del uedere è piu nobile di tutti gli altri sensi esteriori.

Cap.

V.



I tutti i sensi esteriori il piu degno & il piu principale è il senso del uedere; perche con esso noi conosciamo la natura di piu cose, che con nessun de gli altri sensi. Con lui noi comprendiamo l'esser di molte cose, che ci sono lontane, & da lungi discerniamo la maggior parte de gli accidenti de corpi, come sono la grandezza, la figura, & il moto. per lui conosciamo, se le cose, che ci sono discoste si muouono, ò stanno ferme, ò quello che elle fanno; & come elle si discostano, & s'apressano l'una all'altra; la qual cosa noi non possiamo fare con nessun altro senso. Onde Aristotele dice, che noi amiamo molto piu il senso del uedere; che nessun altro senso; perche egli ci fa hauere cognitione di piu cose, che non fanno tutti gli altri. Oltre di questo l'immutatione di questo senso è piu spirituale, che non è nessuna altra de gli altri sensi esteriori, che è segno manifesto, che egli è piu nobile, & piu perfetto de gli altri. Io intendo per mutatio-

ne del senso quando egli riceue in se la specie, & l'immagine del suo oggetto, perche egli si uiene in un certo modo à mutare, & alterarsi, perche ha la specie dell'oggetto, che prima non haueua. Che tale immutatione sia piu spirituale si uede, perche in nessuno altro senso è spirituale mutatione senza naturale. Nel tatto, nel gusto, che è un certo tatto, si fa l'alteratione, o mutatione, che noi uogliamo dire, naturale; perçioche la mano si scalda, & si raffredda, per toccare il freddo, & il caldo, & riceue queste qualita secondo l'esser della natura, & perciò è mutation naturale, & non si fa la mutatione spirituale solamente. Similmente la mutatione del l'odore si fa con una certa fumosa euaporatione, & la mutatione del suono col moto locale. Nella mutatione del uedere è solo la mutatione spirituale; perche egli riceue la specie del colore solamente secondo l'essere intentionale, & non secondo l'esser della forma naturale, come si uedra al suo luogo. Per la qual cosa è manifesto, che'l senso del uedere è piu spirituale, & per conseguente piu perfetto. Et per questa cagione molti filosofi di non picciola autorità pē farono, che la principal sedia dell'anima fosse negli occhi. Hora essendo questo senso tanto nobile, & tanto perfetto, egli è cosa conueniente, che noi ne trattiamo prima, & alquanto piu particolarmente che di ciascun altro.



ISsendosi detto, che il propio sensibile d'un senso è quella cosa, che propriamente è appresa da lui solo; è certo, che quella cosa, che è riceuuta dalla uista propriamente, quella stessa è il uisibile, & l'oggetto del senso del uedere. Ma sotto la cosa uisibile si comprendono due cose. l'una è il colore, l'altra sono certe cose, che non hanno colore, & altre, che ci paiono senza colore; delle quali ioragionero, come io haro ragionato, quanto mi parra à bastanza del colore. Diuersi filosofi già diuersamente ragionarono de colori; perche certi di loro diceuano, che nelle cose naturali non si trouaua nessun colore, ma che elle pareuano colorate, & non colorate secondo che il lume ueniua loro, & se ne andaua; & che nel uero elle non erano realmente colorate: tal che essi negauano il colore. Altri che lo concedeuano, affermauano non esser altro il colore di sua natura, che una pura fiamma, & diletteuole splendore, che nasceua da corpi, & dal principio del suo nascimento era per sua natura atto à esser sentito dalla potenza uisua. Alcuni altri famosi, & approuati filosofi, che intesero questa uerita, dissero, che egli non era altro, che una certa luce,

ò lume oscurato per la mistione del corpo opaco, doue egli è, & che per due cagioni egli è per se stesso uisibile. l'una delle quali è, che essendo egli come habbiamo detto, una certa luce, & ogni luce è per se uisibile, in quanto luce; perche per sua natura ella muoue la uista, ne seguita, che egli sia per se stesso uisibile. l'altra è, che il colore producendo, difondendo, & spargendo la sembianza, & la specie sua nel diafano, ciò è nel mezzo insino al senso del uedere, & l'imprime quiui, & l'informa; & quella cosa, come si disse innanzi è per se sensibile, che immuta, & altera il senso imprimendo, & stampando in lui la sua uera immagine. E' adunque il colore per queste due cagioni per se uisibile. Ma egli è da auertire, che questa parola per se, s'intende in duo modi: in uno si chiama la propositione, per se, quando il predicato è cagione dell'esser del soggetto, & che'l predicato si ponga nella sua diffinitione, come è questa: l'huomo è animale rationale; perche la rationalità è cagione, che l'huomo sia, & cade nella diffinitione dell'huomo. il secondo è per lo contrario, ciò è quando'l soggetto è causa dell'esser del predicato, ponendosi nella diffinitione del predicato, come è questa: l'huomo è risibile, qui il soggetto, che è l'huomo è cagione dell'esser del predicato, che è risibile; perche egli è forza, che prima sia huomo, che risibile; nella qual diffinitione si pon

per in

l'huomo . Hora bisogna intendere questa propositione , ciò è il colore è uisibile per se nel secondo , & non nel primo modo ; perche l'esser uisibile è una certa passione , & proprietà del colore , come la risibilità dell'huomo . Per tanto quando si dice , che il colore è secondo se uisibile , non si debbe intendere in modo , che egli sia causato dal uisibile ; perche egli è prima il colore , che l'esser uisibile ; perche s'intendera prima , che'l colore è , che , che egli sia uisibile , ciò è che egli sia immutatio della uirtu uisua , come ancora s'intendera esser prima l'huomo , che esser risibile . Si chiama adunque il colore uisibile per se non per altro se non perche egli ha in se stesso la cagione , che sia uisibile , come ancora l'huomo si chiama risibile per hauere in se stesso la cagione , che sia risibile . Ma uegniamo hora à dire di quelle cose , che sono senza colore , & di quelle , che ci paiono senza . Quelle che sono senza , sono il fuoco , il sole , & le stelle . & quelle , che senza ci paiono , sono quelle , che non si ueggono se non al buio , come sono le lucciole , che paiono di fuoco , certi capi di pesci , occhi di certi animali , & simili cose , che di notte si ueggono , che'l giorno non pare che elle rilucino ; perche la luce del sole ; che è tanto grande occupa la lor luce , che è debolissima : ma ci si mostrano come cose colorate . Gli occhi della gatta paiono il giorno gialli , & la

notte risplendenti : la coda della lucciola pare il giorno bianca , & la notte un lumicino il medesimo noi troueremo , che interuiene all'altre cose predette , se noi le discorreremo , che di notte apparirāno senza colore, & di giorno col lor propio colore, ma di notte parranno come certe cose , che rilucano . Et la cagione è questa ; perche nella loro compositione interuiene qualche cosa , che è di natura lucida ; perche il lucido del fuoco , & il diafano dell'aria, & dell'acqua , che sono in esse non sono occupate in tutto dall'opacità della terra . E' ben uero, che se ella hauesse assai luce, che si uedrebbero ancora di giorno , come auuiene al fuoco, & a i corpi lucidi , che non hanno tanto debole la lor luce , che ella sia adombrata alla presenza d'un lume maggiore . Onde si ueggono così al lume come al buio . Conchiudesi adunque, che l'oggetto della uirtu uisiva è la cosa uisibile, sotto la quale si contengono il colore ; che è il suo oggetto propio , & principale , & i corpi lucidi , come il sole , & le stelle , & il fuoco , & tutte quelle cose , che si ueggono la notte , come noi habbiam detto .



Erche noi habbiamo detto, che'l colore è mutatiuo del diafono, ciò è, che ei manda, & sparge nel diafono la sua immagine insino à gli occhi, accioche lo possino uedere, fara bene, che noi ne ragioniamo qualche cosa. Il diafono, che è mezzo del colore, è un certo corpo trasparente, che non ha color proprio, che per se stesso ei si possa uedere, ma riceue il colore, che fa, che egli si uede in qualche modo. Onde il diafono secondo se medesimo è inuisibile non si potendo uedere i corpi se non per lo colore. Et tal corpo diafono è come l'aria, come l'acqua, & come molti corpi solidi, come sono cristalli, & uetri, & certe pietre. Et è da auuertire, che'l diafono non conuiene à gli elementi secondo che sono tali; perche egli non conuiene all'acqua, ne all'aria per esser tali, ciò è acqua, & aria: ma seguita una certa natura comune, che non solo si conuiene all'aria, & all'acqua, che sono corpi corruttibili, ma ancora al corpo celeste, che è perpetuo, & in corruttibile; perche egli è manifesto, che alcuni corpi celesti sono diafoni; perche noi non potremmo uedere le stelle fisse, che sono nell'ottaua sfera, se le sfere, che sono loro sotto non fussero trasparenti. Onde è uero, che il diafono non è una

proprietà, che seguiti la natura dell'aria, o dell'acqua, ma una piu comune. L'atto del quale è non solo il colore, ma ancora il lume; per che noi ueggiamo, che ne l'acqua, ne l'aria, ne nessuna altra cosa tale è trasparente in atto, se ella non è illuminata. Oltre di questo il lume, & il buio sono contrari, secondo, che l'habito è contrario alla priuatione, & è chiaro che'l buio si fa intorno al diafono, non essendo altro, che priuatione del lume nel diafono. Onde bisogna, che ancora il lume si faccia nel diafono, & si a riceuuto da lui, come habito, & forma sua; perche gli oppositi priuatiui necessariamente si fanno intorno a un medesimo soggetto. Per la qual cosa in duo modi si puo considerare il diafono, ciò è in potenza, & in atto: in potenza è il corpo, che puo essere trasparente, ma non traspare attualmente, come l'aria nella notte tenebrosa. In atto poi è quello, che attualmente traspare, come l'aria illuminata. Onde uedendosi che il diafono non puo essere in atto senza lume, ne seguita, che egli sia il suo atto & la sua forma. Il lume adunque è atto del diafono, come è ancora il colore. Ma il colore, che si appresenta dinanzi a gli occhi nel diafono, fa che gli occhi non possono uedere il diafono di la da lui, & il lume no. pero si dice, che'l diafono è terminato dal colore, & non dal lume, Et di questo sia detto assai.



Auendo detto, che'l lume è atto del diafono, è necessario, che si ragioni ancor di lui; & masime perche non si puo uedere il colore senza lume. Sono state diuerse openioni intorno alla natura del lume; perche certi dissero, che egli è corpo, la qual openione quanto sia lontana dal uero di qui potremo uedere; perche, se fosse uero, che'l lume fosse corpo, ne seguirebbe, che ei non potrebbe mai stare in modo nessuno col corpo del diafono penetrandolo, essendo impossibile, che duo corpi stieno insieme penetrandosi l'un l'altro. Che'l lume sia insieme col corpo à questo modo predetto è chiaro per le cose, che si sono dette innanzi; perche, se il lume è atto, habito, & forma del corpo diafono, come s'è detto; & che il modo della forma è essere insieme con quella cosa di che ella è forma secondo la penetratione, è certissimo, che egli sia insieme col diafono secondo la penetratione. Da questo ancora si puo conoscere la falsità loro. Se il lume fosse corpo, l'illuminatione, che uiene nel diafono sarebbe con moto locale; perche non s'illuminerebbe il diafono, se questo tal corpo non si mouesse andando per lo diafono da una parte all'altra, che non è altro, che mouersi localmente; & nessun

moto locale di qual si uoglia corpò puo esser subito, & in uno istante; perche ogni cosa, che si moue egli è necessità, che ella peruenga prima al mezzo dello spatio, doue ella si muoue, che al fine; & questo non puo esser senza tempo: ma noi ueggiamo, che l'illuminatione si fa in un istante; perche nel medesimo istante, che'l corpo lucido appare, in un subito tutto il diafano s'illumina. Et se qualcuno dicesse, che non fusse uero, che'l diafano s'illumina tutto in uno istante, ma, che ci pare così; perche il moto del lume è tanto ueloce, che noi non lo possiamo discernere. Io gli risponderei, che se noi c'ingannassimo, noi c'inganncremmo in qualche picciolo spatio; perche potrebbe essere, che'l lume pene trasse tanto presto da capo à piè d'una stanza picciola, che noi non scorgessimo differenza nessuna; ma non è già possibile, che noi c'inganniamo in sì grande spatio dell'emisperio, che lo ueggiamo pur tutto illuminare da un capo all'altro in uno istante; perche subito che'l sole è nel punto dell'oriente egli l'illumina tutto infino al punto dell'occidente, ne si uede, che egli l'illumini apparte, apparte, passando con tempo dall'una all'altra, ma tutto in un tratto. Il lume adunq; nō si dilata con moto locale, ne si distende successiuamente nello spatio, che è fra la terra, & il cielo, ma insieme come noi diciamo in un subito tutto l'illumina. Male adūque

l'intesero coloro, che credeuano, che'l lume
 fosse corpo. Altri erano, che diceuano, che la
 luce è una certa natura diuina, & spirituale.
 Ma questo non è ancora uero; perche una natu-
 ra diuina spirituale non puo essere appresa dal
 senso, che essendo una uirtu corporale non puo
 conoscere se non cose corporali. Altri dissero,
 che la luce è forma sostantiale del sole, & che'l
 lume, che uiene dalla luce, ha l'esser intentio-
 nale, come la specie de colori nell'aria. Me-
 desimamente questa openione non è buo-
 na; perche non è uero, che la luce sia for-
 ma sostantiale; perche nessuna forma sostan-
 tiale è sensibile per se, ma solo si puo compren-
 dere coll'intelletto. Mandate adunque à ter-
 ra queste false openioni dico, che la luce ue-
 ra, o il lume è una qualità, o uirtu attiuua del
 corpo celeste, la qual uirtu uiuifica i uiuen-
 ti, & scalda, & muoue à produrre, & à
 generare, in quanto, che ella è stromento del
 l'intelligenza, che per lo moto luminoso è ca-
 gione dell'esser delle cose, che qui di sotto si ge-
 nerano. Et è cosa ragioneuole, che ella sia una
 qualità del cielo; perche come gli elementi in
 quanto, che sono corpi naturali, hanno le lor
 qualità attiuue, così il cielo essendo corpo natu-
 rale, è conueniente, che egli habbia la sua qua-
 lità attiuua, che per quello, che noi possiamo
 comprendere, non è altro, che la luce. Hora

Libri Spiriti diuini diu Ben.

bisogna ben auuertire, che questa diffinitione della luce non si conuiene assolutamente à ogni luce; perche non essendo la luce del fuoco, & di molte pietre pretiose, qualita attiua del cielo, perciò ella non serue se non alla luce del corpo celeste. Ma se noi ne uogliamo pigliare una comunissima, noi potremo dire così. La luce è una qualita, che è la perfettione del corpo lucido secondo che egli è lucido, & è per se stessa uisibile mouendo la uista per la sua essenza, che dispone il mezzo, accioche si possa fare la uisione, & così fatta diffinitione si puo accomodare à qual si uoglia luce. Et perche alla luce non è contrario nessuno nel suo soggetto, ella non può hauere dispositione contraria, & per questo il suo soggetto, che è il diáfano è nell'ultima dispositione alla forma; & per questo subito s'illumina. Il lume similmente è una qualita, che muoue la uirtu uisua, & è nel corpo che per se non è lucido, ma è illuminato per l'attione del corpo lucido, come il lume, che si uede in una stanza, che è nell'aria, la qual aria non è per se stessa lucida, essendo illuminata dall'attione del Sole, o dal fuoco. Quella adunque affettione, & effetto della luce, si chiama lume, il quale se si fa secondo la linea retta si chiama raggio; ma se si fa dalla reuerberatione de raggi per linea riflessa, si chiama splendore. Lo splendore adunque non è al-

tro, che un lume causato dal corpo lucido per linea riflessa. Come si uede per lo sole, che percuote in uno specchio, & da quella riuera in qualche ostacolo, la qual riuerberatione si chiama splendore. per il che il lume è comune ad ogni effetto della luce nel diafano; & non sono differenti realmente questi nomi tra loro, ciò è la luce, il lume, il razzo, lo splendore, ma sono solo secondo la ragione. & di questo sia detto à bastanza.

- Che bisognano tre cose per uedere, l'immagine della cosa uisibile, il mezzo, & il lume. Cap. IX.

*Dici
noni*
AN
*Do
rio*
A Ncor che dalle cose dette si possa facilmente comprendere, che bisognano tre cose per uedere. il lume, l'immagine della cosa uisibile, & il mezzo, nondimeno, perche ciò si chiarisca meglio, ne diremo qualche cosa. Dico adunque, che se uno ha da uedere poniam caso un colore, bisogna prima, che l'immagine di questo colore si distenda per l'aria insino à gli occhi suoi, accioche e la apprendano, per la quale egli uede tal colore. Che questo sia necessario di qui si puo uedere, che egli è forza come uole Aristotele; che ciascuno mouente propinquo tocchi la cosa mossa,

guarda al cielo come tu

H. L. C. el'o

altrimente egli non potrebbe operare punto in essa, & non sarebbe mouente. La qual cosa si può facilmente conoscere in ciascuna sorte di mouimento. Et perche l'oggetto uisibile è un mouente, che muoue l'occhio al uedere, fa di mestiero, che egli tocchi l'occhio in qualche modo; ma non lo potendo toccare per se stesso; perche come afferma il gran Filosofo nel secondo dell'anima, & come è manifesto al senso, il senso non può mai sentire toccando'l sensibile qual si uoglia senso: pero egli è forza, che'l sensibile lo tocchi con l'immagine sua mandandola per infino à gli occhi. per la qual cosa facilmente si può comprendere, che la uisione, si fa per l'immagine dell'oggetto uisibile. Ma non pare, che la specie uenga all'occhio, ma piu presto che l'occhio mandi i razzi alla cosa ueduta; perche non essendo questa cosa corpo non si può mouere, ne uscire dalla cosa, & andare all'occhio; perche nessuna cosa incorporea, & indiuisibile si moue, come dice Aristotele nel sesto della Fisica. A questo si risponde, che la uisione non si fa ne per uscita di cosa alcuna dall'occhio, ne da cosa nessuna, che esca dalla cosa ueduta: ma si fa dal produrre, che fa la cosa uisibile, da lei all'occhio: & così a questo modo non si dirà, che la specie esca dalla cosa ueduta; perche l'uscire significa moto locale; ma si dirà, che ella sia prodotta dalla

O Beatissimo papa nuzenzio
H

cosa, che si uede, la qual productione si fa in uno istante, & senza tempo; perche questa immagine è una qualità spirituale, che rappresenta la cosa ueduta. Et che sia uero, che l'immagini si producano dalla cosa uisibile, & si diffondano insino à gl'occhi, & non che gli occhi mandano i raggi alla cosa ueduta, la esperienza ne lo mostra, che se si mette un uetro d'occhiale à un foro d'una fenestra di legno, & poi si ferra la fenestra, & l'altre porte della stanza, & uno stia dentro, & uolti le rene al uetro, & habbia una carta in mano, & tenendola auanti gli occhi, ui uedra l'immagini di tutte le cose, che sono fuori in modo, che elle ui parranno dipinte dentro. Questa immagine poi, che noi diciamo, che è prodotta dalla cosa uisibile ha bisogno di qualche mezzo, ciò è del corpo diafano, doue ella si possa fare, & sostentare, altrimenti ella non potrebbe uenire à gli occhi. Per la qual cosa non pensarono bene quegli, che credettero, che se il mezzo, che è tra l'occhio, & la cosa uisibile, fosse stato uoto, l'occhio harebbe potuto uedere lontanissimo ogni cosa picciola, come se una formica fosse in cielo. Ma questo è impossibile; perche bisogna, che à questo, che qualche cosa si uegga, che l'organo del uedere patisca qualche cosa dal uisibile, cioè che la similitudine sua uada all'organo, & lo tocchi, & lo muoua à uedere, On-

Questo libro con lo mio ardore de se

desco

H

de se non fosse il mezzo ella non potrebbe esser prodotta, & andare; perche, come si dice, l'immagine dell'oggetto, non hauendo cosa, doue ella si potesse produrre, & chi la reggesse, non uerrebbe insino à gli occhi, doue producendosi, & reggendosi su per lo mezzo, ella ui uiene. E' adunque necessaria, che tra la cosa uisibile, et colui, che uede, sia qualche mezzo: ma, se egli è uacuo, non è mezzo alcuno, doue si possa produrre l'immagine. Per questo si uede, quanto era falsa la loro opinione, che era fondata sopra di questo. Esli pensauano, che la causa, per la quale la distanza impedisce, che non si uede qual cosa, fosse per lo mezzo, che resiste all'immutazione della cosa uisibile. ma questo non è uero; perche il diafano non ha cosa nessuna, che sia contraria al lume, ò al colore, che sono oggetti del uedere, ma è nell'ultima dispositione à riceuergli, & questo ne è segno, che subito egli è immutato, & mosso dal lume, & dal colore. Ma la cagione, perche la distanza impedisce il uedere, è secondo che uogliono i matematici, perche la uisione si fa per una certa piramide di linee immaginate, in forma triangolare, la cui base è nella cosa ueduta, & la punta, ò l'angolo nell'occhio di colui, che uede; & quanto piu i lati del triangolo, ò uero della piramide sono discosti, tanto l'angolo è minore; & la cosa sempre ci pare maggiore, ò minore, secondo che ella si

de se non fosse mezzo ella non potrebbe
H

uede per maggiore, ò minore angulo . però quanto piu ella si uedediscofa, tanto minore pare : & la cosa puo essere tanto discofa , che non se ne uegga punto . Sono alcuni altri, che dicono , che del uedere la cosa di lontano piu picciola, che ella non è, questo ne è cagione , che'l corpo, che si uede, produce una specie , & questa un'altra , & ella una similmente , & così ne sono prodotte tante succesiuamente l'una dall'altra , che l'ultima peruiene al occhio ; la quale è piu debole di tutte p esser prodotta da una, che è piu debole dell'altre prodotte innanzi ; perche ciascuna sempre è piu debole di quella che l'ha prodotta per esser piu lontana dalla sua prima causa, ciò è da quel corpo, che si uede, che produce le specie: però par piu picciola; perche essendo tanto debole , il corpo così mostro da lei all'occhio, non puo parere di quella grandezza, che egli è . Et se bene elle sono prodotte succesiuamente , come s'è detto , non uogliono però che questo auuenga in tempo, ma in un momento , & in uno instante ; perche subito che'l corpo è prodotto ò dalla natura, ò dall'arte, in un tratto si riempie il diafono di queste sue specie ; perche il diafono, doue elle sono prodotte, non ha contrarietà nessuna , che repugni , ò faccia resistenza nessuna, talche bisogna lor tempo à generarui dentro, come s'è detto . Fa bisogno medesimamente al uedere il lume, acciò che egli dis

ponga il mezzo, & lo faccia pronto, & sufficiente à riceuere, & condurre l'immagine per infino à gli occhi; perche come si disse innanzi, il colore essendo una luce oscurata, non puo mouere il diafono perfettamente, et nell'ultima dispositione à riceuere la specie del colore, come fa il lume. Pero è necessario il lume al uedere, non dalla parte del colore, come uoleuano alcuni, ma dalla parte del mezzo; i quali uoleuano che'l colore fosse solamente in potenza, & non mai in atto, se il lume nō gli daua l'esser attuale. tal che diceuano, che'l lume era necessario à uedere il colore per il colore stesso. Et sopra di questo era fondata principalmente questa loro opinione. Egli è cosa chiara, che colui, che è al lume, non uede i colori, che sono al buio, ma colui, che è al buio uede quegli, che sono al lume: la qual cosa ci da manifesto inditio, che il lume attua, & fa in atto i colori, & si ricerca per loro. Questa openione non è uera, & è contra à quello, che noi habbiamo detto, & contra à quello che dice il Filosofo nel secondo dell'Anima, che'l colore ha in se la cagione d'esser uisibile. la onde bisogna dire, che'l lume è necessario al uedere non dalla parte del colore, in quanto che egli faccia essere i colori in atto (come coloro diceuano, che sono solamente in potenza quando sono al buio) ma dalla parte del diafono, in quanto che egli lo fa essere in atto; per

che la uirtu del colore nel produrre la sua immagine, non ha tanto potere, quanto ha la uirtu del lume, perche come io dissi il colore è una certa luce oscurata. per tanto egli non ha uirtu, che disponga in modo il mezzo, che riceua la specie sua, come ha la luce, che lo puo disporre, ma bisogna, che egli sia disposto dal lume, se egli debbe riceuere la specie del colore. per la qual cosa se bene il colore non si uede senza lume, non resta per questo, che egli non sia per se stesso uisibile. il colore adunque inquanto à se non ha bisogno del lume: ma il diafono è quello, che lo ricerca, se debbe essere in atto. per il che la natura del colore è differente in questo dalla natura della luce, che la luce non ha altrimenti bisogno che si disponga il mezzo à riceuer la sua specie; perche ella lo illumina, & illuminandolo ui causa la sua immagine, essendo il lume immagine della luce. doue che'l colore non ui puo produr la sua, se la luce non lo dispone à riceuerla. per la qual cosa colui, che è al lume, & non uede il colore, che è al buio, non è perche il lume dia l'essere attuale al colore, ma perche il mezzo, o l'aria, che noi uogliamo dire, che è fra quello, che è nel lume, & il colore, che è nelle tenebre, non è illuminato sufficientemente in fino al colore, & pero egli non puo produr la sua immagine in quella parte d'aria tenebrosa, che egli è propinqua, & tanto manco nella di-

stante illuminata: & questo auuiene, perche'l colore, che è nel corpo, è molto materiale, & per questo egli non si uede. Ma, se'l colore si troua nell'aria illuminata, ui puo all'hora generare, & causare la sua immagine, & mandarla infino à gli occhi, di chi è nel buio; perche ancor che la parte del mezzo, che è uicina all'occhio, non sia illuminata, come la parte, che è piu distante, nondimeno ella non è tanto oscura, che ella non habbia punto di lume, ma ne ha tanto, che ella puo produr la specie del colore infino à gli occhi, la qual specie essendo appresso al mezzo, che non è illuminato, è piu spirituale, che quella, che era nel mezzo illuminato appresso il colore, & pero ha bisogno di pochissimo lume; perche, come si è detto di sopra, le specie sono prodotte sucesiuamente l'una da l'altra. Bè è uero, che se ella fosse in tal guisa oscura, che ella non hauesse punto di lume, non si potrebbe uedere il colore, però è necessario, che l'aria habbia qualche poco di lume; ma noi lo chiamiamo scuro rispetto à quella, che è molto illuminata. la onde si uede chiaramente, quanto s'ingannauano à dire, che egli era necessario il lume dalla parte del colore.



Ice Auicena, che l'organo del senso uisivo, sono duonerui, che si partono dalla parte dinanzi del ceruello, & uanno all'occhio, per li quali sono tirate le specie de colori insino al senso commune. Gli occhi si compongono di tre cose. L'una è un certo humore cristallino congelato, il quale riceue le specie delle cose uisibili, l'altra è un certo humor rosso, che è collocato nell'occhio doppo il cristallino, che è il termine del cristallino, & lo tiene insieme, intorno à quali humori sono poste piu pellicine, che paiono quasi le uesti, ò uero i lor uasi, la terza è un certo humor nero, ò quasi nero sotto quelle pelli, il quale attornia l'humor cristallino, accioche la specie della cosa uisibile si congreghi, & si fortifichi nella pupilla. l'organo adunque del uedere contiene duo nerui, & duo occhi. Il senso uisivo è quello, che si serue di questo organo per fare la sua operatione.



Dice Platone , che la uisione si fa dall'uscire di qual cosa dell'occhio . Et in tre modi alcuni dichiarano , che questa cosa esca dall'occhio . Il primo è , che alcuni vogliono , che Platone dica , che la uisione si fa uscendo uno spirito puro dalla pupilla dell'occhio , andando alla cosa ueduta . Questo spirito è secondo loro un corpicello , che è generato nel cuore dal sangue piu puro , & dall'aria , che si tira dentro respirando . Et tale spirito si chiama uitale . Il quale essendo temperato dal ceruello diuenta animale , & tale spirito animale serue à tutte l'operationi dell'anima sensitiua . Ma come quello spirito gittandosi alla cosa ueduta , faccia la uisione , dicono alcuni d'essi , che lo spirito quādo si sparge sopra la cosa ueduta , piglia la similitudine della cosa ueduta , & egli reflexso la porta all'occhio . Altri dicono , che lo spirito quādo si difonde , et sparge sopra la cosa ueduta , eccita la similitudine della cosa ueduta , che è naturalmente insita nell'occhio ; perche dicono , che come nell'anima rationale sono fitte naturalmente tutte l'immagini , & sono incitate dal senso , cosi ancora nel senso sono l'immagini delle cose sensibili , & che dall'uscire dello spirito

sopra la cosa ueduta si fa l'eccitatione, & lo sue-
gliamento dell'immagine, che è naturalmente
collocata nell'occhio, & per conseguente la ui-
sione. Ma egli è gran fatica à sostentare questa
opinione, che la uisione si faccia per lo spirito,
che esce fuori; perche ci sono molte ragioni, che
le son contra. la prima è, che ne seguiteria, che
un corpo inferiore si muouerebbe piu presto,
che'l corpo celeste; perche il corpo celeste si muo-
ue in tempo, & lo spirito, che esce da gli occhi
in un istante. Oltre di questo, se la uisione si fa-
cesse cosi; non si potrebbe uedere molto disco-
sto, come è uerbi gratia le stelle; perche non si
potrebbe lo spirito distendere tanto in su; per-
che prima si consumerebbe. Di piu ne nascereb-
be ancor questo, che noi potremmo uedere à
occhi chiusi; perche come il sudore, & le lachri-
me all'hora n'escono, che sono si grosse, cosi n'u-
scirebbono gli spiriti, che sono sottilissimi. A'
questo si aggiunge, che piu corpi farrebbero
in un medesimo luogo; perche piu huomini à
un tratto possono guardare una stessa cosa, &
cosi i corpi si penetrerebbono l'un l'altro: il che
è falso; perche i corpi non si possono penetrare
come dice Aristotele nel quarto della Fisica; o
uero nō uederebbono la medesima cosa; perche
quegli spiriti si impedirebbono l'un l'altro. Si-
milmente duo, che se si guardassero l'uno l'altro,
non si potrebbero uedere; perche gli spiriti.

che uscissero loro de gli occhi, nel mezzo dell'aria s'impedirebbono scontrandosi insieme, ò uero si penetrerebbono. Non pare ancora per questo, che possa esser così; perche ogni leggier uento, che spirasse romperebbe, & porterebbe uia gli spiriti, che sono debolissimi, & così non si potrebbe far la uisione. nondimeno si uede'l contrario; perche ei non impedisce, che non si uegga. Oltre di questo, questo spirito, che esce dall'occhio, è ò graue, ò leggiere. Se egli è graue, noi non potremmo uedere se non le cose basse; perche egli non andrebbe mai in su. Se leggiere, non si potrebbe uedere, se non le cose alte, che mai non si potrebbe uoltare in giu. & se non fosse ne graue, ne leggiere, si fermerebbe nel mezzo, & così non uederemmo nulla. Di piu, non si potrebbe uedere da quelli, che sono fuori, quello, che è nel fondo dell'acqua, ne da queglii, che sono nel fondo, quel che fosse fuori dell'acqua; perche gli spiriti, che sono debolissimi, non potrebbero penetrar l'acqua. Da queste ragioni tutte si uede, che non è uero, che la uisione si faccia in questo modo. Il secondo modo è, che alcuni altri uoleuano, che Platone intendesse, che la uisione si facesse dall'uscire d'uno spirito, che esce dal ceruello per li nerui uisui, et ua alla estrema superficie dell'occhió, & non esce dell'occhio, ma sta nell'occhio. Il quale spirito fa partecipe l'anima della uirtu uisua, & dice, che di questo non

è marauiglia ; perche la uirtu del sentire discende dal ceruello per gli spiriti animali , che sono continoui alla pupilla dell'occhio: i quali passano per li nerui uisui ; così da quegli spiriti è fatta parte all'aria della uirtu uisua . Il medesimo auuiene nel tatto; perche il neruo è l'organo del tatto , nondimeno la carne sente ; perche la uirtu del sentire è mandata da nerui alla carne; perche secondo loro non si puo sentire nulla, se non mediante il neruo, ma come è mandata alla carne la uirtu del sentire? dicono , che ella è mandata per li spiriti animali ; che uengono dal ceruello per i nerui , & uanno alla carne ; pero la carne sente per uirtu del neruo , che l'è propinquo ; perche egli manda gli spiriti animali alla carne . così gli spiriti animali, che sono mandati dal ceruello all'occhio per li nerui uisui , fanno partecipe l'aria della uirtu uisua , & così tutto questo è lo stromento del uedere . Et per confirmare questa loro opinione dicono, che se la uirtu del uedere fosse nell'humore glaciale, noi non potremmo uedere le cose grandissime , essendo questo humore tanto picciolo ; ma se noi uolesimo dire , che non solamente ella sia nell'humore , ma , che ancora gli spiriti stando nell'estrema parte dell'occhio, diano la uirtu uisua all'aria, che si distende per tutta la cosa ueduta, all'ora noi saremo chiari, come noi ueggiamo una cosa grandissima . Questa openione non si puo.

difendere in modo nessuno; perche prima essi non hanno interpretato bene Platone; perche egli dice, che la uisione si fa per uscire di qual cosa; ma secòdo loro non esce nulla; perche lo spirito rimane nella estrema parte dell'occhio: ma se dicessero che la uisione si fa per l'uscita di qualche cosa; perche la uirtu esce, della quale è fatta partecipe l'aria, & così si fa la uisione, & così qual cosa esce fuori, ancor che questo, che esce non sia corpo. noi risponderemo, che questo non può essere; perche di nessuna operatione uitale può essere partecipe una cosa inanimata, & perche la uisione è una operatione uitale; perche ella è operation animale, ò d'animale, che noi uogliamo dire, ne seguita, che l'aria non ne può esser partecipe; perche ella non è animata. Ma, se alcun mi dicesse, che la cosa inanimata non può usare per se l'operatione uitale: nondimeno, che ella la può usare per accidente, come noi habbiamo detto, che la carne, che non sente per se, nondimeno, che ella è fatta partecipe dalla uirtu del sentire dal neruo, che l'è propinquo per gli spiriti animali mandati. Così nell'aria è l'operation uitale per accidente, ciò è la uisione; perche gli spiriti, che son nella estrema parte de gli occhi porgono all'aria tale operatione uitale, ciò è la uisione. Ma questo è falso; perche doue è l'operation uitale, è la potenza uitale, & doue è la potenza uitale, è l'ani-

ma . Adunque se l'operatione uitale è nell'aria, uì fara per conseguente la potenza uitale , & così nell'aria fara l'anima, che non puo essere. oltre di questo, le potenze dell'anima nō nascono dal corpo come questi s'immaginarono, ma dell'anima ; perche diceuano , che le potenze del sentire uengono dal ceruello per i nerui, che non è uero ; perche Aristotele dice , che'l ceruello manca di senso , come una cosa , che non ha senso , nondimeno è corpo . pero da lui non uengono le potenze dell'anima , ne ancora l'operatione dell'anima . ma gli è ben uero , che quegli spiriti , che uengono dal ceruello, sono stromenti dell'operatione uitale . Ma , se fosse uero , che una grandezza non potesse peruenire per l'humor glaciale , per esser così picciolo , come essi diceuano , come adunque potrebbero peruenire , & conseruarsi nella memoria, l'immagini delle cose grandi : perche elle non possono andare alla memoria , se non per l'occhio . donde si uede , che pure qualche uolta egli riceue le cose grandi, & è così picciolo. per la qual cosa si conosce, che le lor ragioni non uagliano. Il terzo modo è , che alcuni interpretauano Platone così , che la uisione si fa per l'uscita dall'occhio di qualche lume, & non di spirito, & questo esce à una certa parte dell'aria : il qual lume scontrandosi col lume del sole, si accozzaua insieme con esso , & faceuano un lume maggiore, il quale illustra

l'aria, che e' tra l'occhio, & la cosa ueduta; & co-
si egli porta l'immagine della cosa ueduta al-
l'occhio; & si fa la uisione. Et diceuano, che
questo lume, che esce da gli occhi è causato dal-
la propia luce dell'occhio: ò uer che egli era
causato da gli spiriti uisui, che son mandati
dal ceruello per i nerui à gli occhi, pero
diceuano, che qualche uolta noi ueggiamo
di notte le cose, che ci sono appresso; per-
che quegli spiriti mandati fuori causano il
lume. Questa openione, se bene ella non ha
tante contrarietà, & inconuenienti quante
l'altre, nondimeno essa ancora pare, che ne
habbia qualcuno; perche essendo bastante il
lume estrinseco, come egli è per uedere il co-
lore, à che fare bisogna questo lume, che uen-
ga fuori dell'occhio per far la uisione? Oltre
di questo di che natura sarà questa copulatio-
ne di questi duo lumi, cio è del lume, che
esce de gli occhi, & di quello del sole; perche
solamente i corpi si possono copulare insieme,
& i lumi non essendo corpi, come si possono
adunque copulare? talche si uede, che male l'in-
terse Platone per le ragioni, che noi habbiamo
detto.

Del suono in comune, & di quelle cose, che
possono suonare, & non suonare.

Cap. XII.



*quinto
dici* Bisogna, che hora noi ragioniamo del suono, & dell'udito; perche eccetto'l senso del uedere egli è il piu spirituale de gli altri. Per tanto noi habbiamo da sapere, che tre cose fanno dibisogno per fare nascere il suono. Colui, che percuote, la cosa percossa, & il mezzo; perche egli risulta dal rompimento dell'aria; il qual rompimento è causato da una percossa uehemente; la quale non puo essere prodotta se non è qualche cosa, che percuote, & qualche cosa percossa, & il mezzo; perche egli è forza, che quello, che fa il suono dia un colpo à qualcosa, & che quando egli l'ha dato si generi per questo suo colpo il suono. Il qual colpo non puo essere senza moto locale, il quale non puo essere senza mezzo: pero bisogna ancora il mezzo à far nascere il suono. Et queste tre cose non bisognano gia sempre, ma il piu delle uolte; perche percuotendosi forte con una bacchetta l'aria, ne resulta un certo suono, & non sono piu, che due cose. Ma perche il mezzo è quello, doue si genera il suono, dichiareremo prima, che cosa egli sia, accioche noi possiamo poi con maggior facilità intende

re il resto. Il mezzo adunque è quel corpo, che ha possanza di condurre il suono all'orecchio: & il principale è l'aria. Dico il principale; perche si puo ancora udire per l'acqua. Ben è uero che si ode con gran difficoltà per la sua grossezza. L'aria adunque è il uero mezzo, doue si genera il suono, & ella è quella, che lo porta all'orecchio. La qual aria per sua natura non ha suono proprio. Et è da auuertire, che'l suono non si fa da ogni corpo senza differenza alcuna; perche i peli, la lana, le spungie, & simili cose molli, non possono suonare; pero non fanno suono se bene elle sono percosse. La ragione è; perche le cose molli acconsentono à chi le percuote: per il che l'aria non è così spinta fuori, & rotta dal colpo, che da il percutiente, & dalla resistenza del percosso, quando egli è percosso, che si possa generare il suono. Ma se tali cose molli si restringessero di sorte, che elle diuentassero sode, elle non acconsentirebbono à chi le percuotesse, & così si causarebbe il suono. Ma accioche meglio s'intenda questa materia io uoglio dire, che conditioni debbe hauere per il piu colui, che percuote, & la cosa percossa, accioche si generi buon suono. Prima è necessario, che i corpi sieno ben sodi, & duri, accioche dalla loro percossa salti fuori l'aria, che è percossa, il qual salto è cagione, che l'aria si rompa, &

*in pi
le*

si spezzi : donde ne uiene poi il suono . Secon-
dariamente, che le loro superficie sieno conue-
nientemente, larghe ; perche noi ueggiamo, che
maggior suono si causera da due mani , che si
percuotano insieme , che da due diti : et di qui
auuiene , che duo aghi percuotendosi insieme
con le punte non possono far suono per non
hauere larghezza . Oltre di questo bisogna ,
che la percossa , che fanno tai corpi sia ueloce,
& forte , conciosia che à far il suono bisogna,
che il moto di chi percuote uenga innanti , che
l'aria si diuida , accioche l'aria ancora raguna-
ra , & raccolta si possa percuotere , & in lei ge-
nerarsi il suono . La qual cosa non auuiene se
si percuote pian piano ; perche l'aria si parte ,
& si di lara innanzi che i corpi solidi si tocchino ,
& non fa suono nessuno , come quando noi toc-
chiamo pian piano qualche cosa soda , & dura ,
dal qual toccamento non ne nasce suono alcu-
no . Ricerchasi ancora à generare un suono buo-
no , chiaro , & conueniente , che'l corpo per-
cosso sia concauo , & piano , cio' è , che nessu-
na delle sue parti soprauanti l'altra . dico , che
bisogna , che sia cosi piano , come io ho detto ;
perche l'aria fa udire il suono , quando ella è
mossa , essendo una , & continoua , dimodo
che si possa formare il suono in lei . & per-
che bisogna à formarlo l'unita , & la continuo-
uatione dell'aria ; pero non si genera il suono
bene,

bene, se la cosa da suonare, che è percossa, non è piana. onde è manifesto, che la superficie del corpo piano è semplicemente una, & per questo l'aria per l'unita del piano, cio è della superficie diuenta una, & continuua. Ma, se'l corpo non è piano, ma aspro, chiamo io aspro quello, del quale qualche parte soprauauza l'altra, all'hora la sua superficie non è una, & perche l'aria è frangibile, cio è facilmente diuisibile, ne leguita, che ancora l'aria non è ne una, ne continuua; pero non si può formare in lei buon suono. Concauo poi, perche'l concauo percosso, fa piu percosse; perche percosso in un lato per la concauita trema nell'altro, & quiui ancora percuote; & quel tremito tiene assai il suono; perche l'aria, che in lui si richiude non potendo in un tratto uscir fuori percuote un'altra parte de l'aria, & così dalla percossa nascono molti colpi, & il suono si moltiplica. Ancora dalla percossa de corpi solidi, che hanno molto d'aria si genera buon suono. Per il che quelle cose, che nella loro compositione hanno piu della natura dell'aria, suonano meglio, come l'argento, il bronzo, & simili. ma quelle cose, che nella loro compositione, hāno piu d'acqua, & di terra, manco suonano, come il piombo, & altre cose simili; che sono piu piene di feccia, & di terra. Da tutte queste cose dette noi possiamo dire, che il suono sia quella cosa, che è ge-

PR

LIBRO

nerata da una forte, & ueloce percossa di due corpi sodi, & duri di conueniente larghezza; dalla qual percossa l'aria, che è tra loro, è scacciata uelocemente, & percuote un'altra aria; & così l'aria riceue il suono, & lo guida infino all'audito. Talche nel suono auuengono dinecessita piu percosse; perche la prima percossa è del corpo, che percuote, la seconda è la percossa del corpo percosso; la terza che da questo si percuote l'aria; la quarta, che l'aria percossa, & spinta percuote l'altra aria: & bisogna, che mentre che l'aria è percossa, & percuote, che alcuna parte di quella si rompa; & il rompimento di tale aria fa il suono. Ma bisogna notare, che'l suono non si genera nell'aria immodo, che l'aria, che è spinta dal percutiente si muoua per se singularmente, & direttamente infino, che ella peruen- ga all'audito: ma ui uiene così; che essendo per- cossa l'aria fa certi giri, i quali si uanno dila- rando l'uno doppo l'altro tanto, che conduco- no il suono all'audito; non altrimenti che fa l'ac- qua quando ui si gitta un sasso, che ua facendo diuersi cerchi sempre piu largo l'uno che l'altro tanto che'l suo moto giunge infino alla riu- a. Ma se qualcuno mi domandasse qual sia la ca- gione attiu-ua della generatione del suono, o la cosa, che batte, o la cosa battuta: io gli rispon- derei che l'una, & l'altra è causa attiu-ua, ma di- uersamente; perche il suono seguitando il mo-

to, ne nasce, che come qual cosa è causa attiva del moto, così qual cosa è causa attiva del suono; & essendo causato affettivamente il moto così dal percutiente, come dal percosso, è certissimo, che l'un, & l'altro è causa attiva del suono. Che sieno causa attiva del moto è chiaro; perche l'percutiente si muoue verso il percosso, & rompe l'aria, & il percosso muoue il percutiente, inquanto, che egli lo fa ritornare indietro per la sua resistenza, & ritiene alquanto l'aria, che non permette, che così facilmente si rompa, che è cagione del suono. Dal che si uede, che amendue concorrono diuersamente alla generatione del suono: ilquale se bene è causato da loro, non pero è in loro, ciò è non ha l'esser suo reale in nessun di loro, ma è realmente nell'aria, come in suo soggetto; perche quiui egli ha il suo proprio essere. Et che questo sia uero di qui lo potremo conoscere, che se egli è in loro, o egli è in amendue, o in un solo di loro: in amendue non è; perche essendo egli uno accidente in numero, non puo essere in duo soggetti distinti in numero: ne ancora in un di loro; perche non è maggior ragione, che egli sia piu nell'uno, che nell'altro, massimamente mouendosi, & percuotendosi l'un l'altro fortemente, & ugualmente. Oltre di questo, se egli fosse o in amendue, o in un di loro, non ci sarebbe ragione, per che essi douessero suonare percuotendosi l'un

LIBRO

l'altro piu con impito, & uelocemente, che piano. Non potendo adunque essere in nessun'di loro duo, è necessario, che sia nell'aria, come nel suo soggetto. Et questo ci è mostro dalla esperienza; perche noi ueggiamo, che il mouimento dell'aria porta il suono; perche se'l uento uerra in uerso di noi, porterà il suono piu intensamente al nostro audito: ma se egli andrà in altro uerso impedirà il suono: Onde se egli fosse solo nell'aria spiritualmente, il uento non ci impedirebbe à udire intensamente il suono, come auuiem del colore. Oltre di questo, se noi ueggiamo da lontano, che duo corpi duri si percotino, noi non udiremo subito il suono insino à tanto, che l'aria mossa non ci harà arrecato il suono: Adunque egli è segno, che'l suono è nell'aria, come, in suo soggetto, & non ne i corpi, che suonano. Et è egli realmente, & subbiettiuamente in quella parte d'aria, che è scacciata fuori dal corpo percutiente, & dal percosso: & in quella poi, che è mezzo à riceuere la sua specie intentionale. non è realmente, ma intentionalmente; perche iui egli causa la sua immagine; & è necessario, che egli la causi, & la mandi insino all'audito; perche mouendo'l suono la potenza auditua; & essendo necessario, che ogni cosa, che muoue tocchi la cosa mossa, è forza che egli la tocchi con la sua immagine, non lo potendo tocchare altrimenti, essendo uero

quello, che habbiamo detto, & quello, che dice Aristotele, che'l sensibile posto sopra'l senso non si sente. Ma non uoglio restar, che io non dica innanzi che io ponga fine à questo capitolo, che'l suono è di due sorti, cioè acuto, & graue. questi nomi si pigliano secondo la metafora delle qualita tangibili; perche egli è manifesto che l'acuto, & il graue sono computati tra le qualita tangibili: quel suono si chiama acuto, che muoue molto l'audito in poco tempo, & il graue, che in lungo tempo lo muoue. Onde come il moto è cagione del suono, così la uelocita del moto è cagione del suono acuto, & la tardita del moto è cagione del suono graue. Et questo basti del suono uniuersalmente: pero uegniamo al particolare.

Del suono dell'Echo.

Cap. XIII.

L'Echo è un' suono causato dal ribattimento dell'aria; perche ella, che riceue il suono per la percutione de corpi si muoue in giro, & il suono da ogni banda si dilata, & fa certi giri, i quali nell'aria intorno al luogo, doue ella è percossa sono minori, & quanto piu da questo luogo si discostano, tanto piu diuentano maggiori. & se innanzi, che mancano trouano qualche impedimento, all'hora

essi tornano indietro infino al luogo, doue si cominciò à fare i giri: il qual suono è quello che si chiama Echo. Non altrimentiche interuiene quando si gitta un' sasso nell'acqua, che fa intorno al luogo, doue il sasso ha percosso medesimamente certi giri piccioli, che si uanno dilatando di continuo quanto possono, & se per caso innanzi, che essi habbiano finito il corso loro, trouano qualche intoppo, ritornano indietro, come facilmente ogn'uno puo uedere. Ma bisogna bene auuertire, che non ogni uolta, che l'aria è ribattuta, causa questo echo, ma principalmente quando ella è rigittata indietro da spelunche, grotte, da ualli, pozzi, & da simil cose concaue; le quai cose sono quasi come un certo uaso, che termina, & serra insieme l'aria nella sua unita: & pero nõ la lascia diuidere; perche all'hora quell'aria così unita (perche ella non puo mandare innanzi il moto per amore dell'ostaculo) percuote di nuouo l'aria, dalla quale ella era percolsa, & nasce un moto contrario, come accade alla palla, che essendo gittata, & trouando ostaculo ribalza indietro.



Ouoglio, chellhora noi ragioniamo della uoce, che è un'altra sorte di suono. Ma prima, acciò meglio si caui la sua diffinitione, diremo, come ella si generi. Due strumenti bisognano per generarla, dequali l'uno è il polmone, & l'altro l'arteria uocale. Il Polmone è dato all'animale per due cagioni, l'una acciochetiri, & mandi fuori l'aria; perche è necessario, che l'aria entri, & esca; perche di continuo egli l'habbia fresca; perche gli animali hanno piu caldo in questa parte, che altroue; impero che egli è congiunto col cuore, doue è il principio del calor naturale; & pero il luogo, che è intorno al cuore, ha bisogno dello spirare, & del respirare perri frigerio del calor naturale; perche altrimenti l'animale affogherebbe. Col respirare adunque, che non è altro, che raccorre il fiato rissatando, tira à se l'aria fresca di fuori, & co lo espirare, che non significa altro, che mandar fuori esalando, caccia fuori l'aria già infuocata di dentro. Per questo adunque è necessario il polmone, perche l'aria entri in lui per refrigerio, come si è detto, del calor naturale del cuore. L'altra è accioche per simile attratione dell'aria si formi la uoce. Onde gli animali, che non hanno polmone, non hanno uo-

ce. L'altro stromento, che è necessario alla uoce, è la uocale arteria, la quale intenderemo per Hora la canna della gola, la quale è ordinata al polmone, accioche egli sene serua à formare la uoce, & à tirare l'aria; perche la uoce è suono dell'animale, & ogni suono è da qualche percossa d'aria, come si è detto, & perciò, quando si genera la uoce, è dibisogno, che l'aria, che è tirata per la bocca, & per la canna del polmone al polmone, & al cuore, si discaccia, & torna indietro, per la medesima uia, nelquale scacciamento, cioè mentre che ella esce fuori, & ritorna indietro, ua percuotendo nell'arteria uocale, cioè nella detta canna, & nell'aria si genera la uoce. Et ancor che molti altri stromenti concorrono à formare la uoce, cioè la lingua, il palato, i denti, & le labbra, nondimeno non sono necessari, eccetto che alla uoce articolare, che è il parlare. Possiamo adunque concludere per le cose dette, che la uoce è un suono d'aria respirata, percossa alla uocale arteria, fatta dall'anima con imaginatione di alcuna significatione. Ho detto dall'anima; perche principalmente s'attribuisce la causa della generatione della uoce all'anima; perche ella usa questa aria respirata à batter nell'arteria l'aria, che è nell'arteria. L'aria adunque non è la principale à formare la uoce, ma l'anima, che usa l'aria, come stromento à formarla. Ho detto con imaginatione; per-

che non ogni suono è uoce, ancor' che egli si faccia per l'arteria uocale, ma solo quello, che è fatto con imaginatione di significare qual cosa. Onde non si puo dire, che le cose inanimate habbiano uoce. Et quando si dice, che il flauto, la lira, il liuto, & altri simili stromenti hanno buona, o cattiuu uoce, si dice impropriamente. Ne ancora si potra chiamare propriamente parlando uoce quel suono, che è fatto per l'arteria uocale, ma senza uolonta, come per lo tosiire, o per qualche moto di lingua, che non è significatiuo. Bisogna adunque, che la uoce sia suono, che naturalmente, o à placito significhi qual cosa.

Del senso, & dell'Organo dell'Au-
dito. Cap. XV.



L'Organo del senso auditiuo è composto di due cose. L'una è una certa pellicina, che si chiama *membrana*, che è nella parte interiore dell'orecchio, et è appiccata à quel neruo, che discende dal ceruello all'orecchio, per loqual neruo si conducono l'immagini de suoni al senso commune. L'altra parte è una certa aria rinchiusa nella detta pellicina; perche come l'humido acqueo si conuiene allo stromento del uedere, così l'aria si conuiene allo stru-

mento dell'udire. il senso auditiuo è quello, che si
 ferue di questo organo per fare la sua operatio-
 ne. Questa aria è spogliata, & priua d'ogni mo-
 to, che ha l'aria estrinſica, & manca di suono
 proprio, & è congiunta con l'aria estrinſica; per
 che come l'humido acqueo, che è nella pupilla,
 non ha nessun di quei colori per sua natura, che
 esso riceue, accioche possa comprendere tutte le
 differenze de colori, così bisogna, che l'aria, che
 è dentro nello stromento dell'orecchio, non
 habbia ne suono, ne nessun moto dell'estrinſeca
 aria per questa cagione, perche ella possa di-
 scerner tutte le differenze de suoni. Et quando
 questa aria, o quella pellicina è offesa, all'hora
 l'audito s'offende grandemente.

Dell'odore, & del mezzo, per lo quale s'o-
 dora. Cap. XVI.



L'Oggetto dell'odorato è l'odore,
 ilquale è prodotto, & generato
 dall'incorporationi delle prime
 qualita, ciò è dal caldo, dal sec-
 co, dall'humido, & dal freddo,
 Ben è uero, che'l freddo concorre manco inten-
 samente alla sua generatione, che l'altre qualita,
 pero ue ne è manco di quello, che di queste.
 Ma il secco sempre signoreggia; perche sempre
 ue ne è piu che dell'humido, & del caldo, & del

freddo. L'odore adunque è una qualità, che principalmente consiste nel secco, & nell'humido, che sono temperati dal calore. Il mezzo per lo quale s'odora è l'aria, & l'acqua, che per loro stessi non hanno odore proprio, ma ricevono gli odori. Per lo mezzo dell'acqua odorano gli animali, che non respirano, come sono i pesci; perchè sentono i lor cibi all'odore, & per l'aria quegli, che respirano, che odorano mentre che tirano il fiato respirando. Ma, quando non respirano tirando l'aria, ma mandandola fuori spirando, o uero ritenendola non odorano ne possono odorare, ne di discosto, ne d'appresso, ancor che si mettesse loro nel naso la cosa, che gitta odore. Gli animali adūq, che respirano, nō possono odorare nulla nell'acqua, ma per l'aria, & per lo tiramento dell'aria; Et se qualche uno mi domandasse, se l'odore è nell'aria, come in suo soggetto, & realmente, o pure solo nella cosa odorifera, & nell'aria spiritualmente, cioè secondo la specie intentionale. Io gli risponderei secondo il Comentatore, che l'odore è nella cosa odorabile realmente, & è in lei subiettiivamente, come nel suo soggetto remoto: similmente egli è secondo l'essere reale ne fumi uaporosi; & è in lui come nel suo soggetto propinquo; perchè dal corpo odorifero si leuano certi fumi uaporosi nell'aria, ne quali vapori l'odore è subiettiivamente, & realmen-

te, come si uede quando s'accende l'incenso, & la mira, & simil cose, l'odor delle quali non si sente, se elle non si scaldano, & se non esalano fuori i uapori. Donde ne nasce, che l'odor sara secondo l'essere reale nella cosa odorifera, & nel fumo uaporoso. si distende poi secondo il suo essere spirituale à quella distanza, & à quell'aria, doue non possono andare i fumi uaporosi. Et questo segno ce lo mostra, che gli à Auoltori sentono l'odore d'un corpo morto discosto piu di cinquanta miglia, doue se l'odore fosse realmente in sì lungo spatio, bisognerebbe che lo suaporamento di tal corpo si distendesse per tutto questo spatio, & da ogni parte immutasse il mezzo secondo la medesima distanza: il che è impossibile. D'ogni parte dico; perche l'odore si dilata, & si distende in giro, & ua all'odorato, come fa il suono all'audito. Questo non basterebbe à fare, se tutto'l corpo si conuertisse in puzzolente suaporatione, & pero bisogna dire, che nell'aria propinqua al corpo, che gitta odore, egli ha l'esser suo reale, per cagion del fumo uaporoso, che si esala, & si leua da lui; & nel circuito poi dell'aria lontana al detto corpo, si genera, & si produce l'essere, & la specie sua intentionale da esso real'odore, esistente realmente nella fummosa suaporatione. Et questa intentionale specie intrando poi nel odorato, è causa che si senta'l corpo odorabile; perche

la specie intentionale non è quello, che si sente,
ma la cosa reale.

Del senso dell'odorato, & dell'organo
suo. Cap. XVII.



L'Organo dell'odorato non è à un modo in tutti gli animali, che odorano; perche quegli, che respirano, l'hanno in un modo, & quegli, che non respirano, in un'altro. L'organo di quegli, che odorano respirando contiene tre cose, secondo che dicono coloro, che hanno scritto di questa cosa bene, i quali io intendo seguitare, & referire quello, che essi di ciò dicono; perche mi pare, che sia ben fatto uolendosi trattare qualche materia, seguitare coloro, che l'hanno intesa bene, & che dottamente ne hanno parlato, come io ho fatto insin qui in questa opera in qualche cosa, & come nel restante io son per fare in alcune altre secondo che mi parra. La prima adunque di queste tre cose sono duo nerui, che discendono dalla parte dinanzi del ceruello à buchi del naso di dentro. Et questo è accioche le specie de gli odori passino per essi al ceruello, & al senso comune. La seconda sono due pezzoline di carne, che paiono duo capezzoli delle poppe d'una donna, che sono applicati à detti nerui,

come le meringhe dell'orecchie, & sono spon-
giose, accioche e possano tirare à se, & riceuer
l'aria esteriore, che porta gli odori. La terza
sono due pellicine, che cuoprono i duo pezzo-
lini di carne, come le palpebre cuoprono gli oc-
chi. per laqual cosa, come gli huomini, i buoi,
gli asini, i cani, & simili non possono uedere, se
non aprono le loro palpebre, così non possono
odorare, se per l'attrattione dell'aria non si inal-
zano, & eleuano di sopra i buchi del naso quel-
le pellicine, accioche uadino le specie de gli odo-
ri in quelle pezzoline di carne. Lequali pelli-
cine non hanno moto proprio per se medesi-
me, ma come dicemmo per l'attratta aria si alza-
no su, & per questo accade, che così fatti ani-
mali non odorano se non respirando. Doue che
l'organo di quegli animali, che odorano senza
respirare non contiene se non i duo nerui, & i
duo pezzolini di carne, che non hanno coperta
nessuna, onde possono per questo odorare senza
respiratione, come interuiene del uedere di certi
animali, che non hanno palpebre da serrare gli
occhi, che ueggono senza aprirle. Puossi hora
dalle cose dette concludere, che'l senso dell'odo-
rato è ordinato in duo nerui, & in due carnoli-
ne dalla parte anteriore del ceruello, atte ad ap-
prendere cioche le presenta l'aria. Ilqual senso
non è così buono nell'huomo, come in molti
animali. La ragione è, perche l'organo che noi

habbiamo è mal disposto, & non è così proportionato al suo oggetto, che è l'odore, che è fondato principalmente nel secco et nel caldo: però bisognerebbe, che ancora l'organo hauesse una certa potenza di caldo, & di secco, che hauesse conuenienza con l'oggetto suo, & non fosse così, come egli è tanto humido, et freddo, accioche l'huomo potesse odorare bene. La cagione di questa sua humidità, & freddezza nasce dal ceruello, che è maggiore, & piu freddo, & piu humido del ceruello di tutti gli altri animali. Dico maggiore secondo la proportion del suo corpo, accanto alqual ceruello è lo stromento dell'odorare. L'humidità, & freddura adunque, che riceue l'organo dal ceruello impediscono all'huomo la bontà dell'odorare; perche l'organo così indisposto non puo bene apprendere gli odori: donde nasce che noi non sentiamo se non quegli odori, che sono alquanto intensi, & vehementi. doue certi altri animali come il cane, la gatta, & simili, hauendo l'organo loro ben proportionato all'odore, lo sentano bene, & perfettamente; perche il loro ceruello è molto picciolo, & non in humidisce, & in frigidisce così l'organo loro.

Del sapore, & del mezzo, per lo quale si
gusta. Cap. XVIII.



Seguita, che noi ragioniamo del
gusto, il cui oggetto è il sapore,
ilquale non è altro, che una quali-
tà composta d'humidità, di cali-
dità, di siccità, & di frigidità, co-
me è ancora l'odore: & principalmente dell'hu-
mido, del caldo, & del secco; perche ancor che
la freddezza concorra alla sua generatione, non
però ella ui concorre così intensamente, come
fanno l'altre. La ragione è, che la molta frigi-
dità diminuisce il sapore, come si uede la uer-
nata, che per il gran freddo appena si possono
discernere i sapori, & odori. Et ciò accasca,
come si è detto; perche l'ufficio della frigidità
è di diminuire, & di constringere insieme i cor-
pi, & di rassodargli, come se ella mouesse al cen-
tro; & della calidità di dilatare, & di diffon-
dere; come se ella mouesse alla circonferenza;
onde quella diminuisce, & questa augmenta;
però gli animali nella gioventu, che è calda cre-
scono, & nella uecchiaia, che è fredda diminui-
scono. Dalle qualità adunque dette incorpora-
te insieme si forma l'odore, & il sapore. Ma
bisogna bene auuertire, che non è tanto del-
l'una, quanto dell'altra ne nel sapore, ne nel
l'odore; perche sempre ue ne è più d'una, che
d'un'al-

d'un'altra . Nel sapore ui è piu dell'humido
acqueo , & pero si dice, che'l sapore è fondato,
& consiste principalmente nell'humido acqueo;
& nell'odore predomina il secco , come si dice ,
& per questo auuiene , che non è l'uno il mede-
simo che l'altro. Hora diffiniendo'l sapore dico,
che ei non è altro , che una certa qualita prodot-
ta dall'humido acqueo, misto col secco terrestre,
digerito , & cotto dal calore , & è immutatio
del senso del gusto . Il mezzo, per lo quale noi
gustiamo , non è corpo estraneo , che sia diffe-
rente da noi , come è il mezzo del uedere, dell'u-
dire , & dell'odorare ; perche l'aria, che è il loro
mezzo non è intrinseco, ne parte dell'animale,
ma è estrinseco , & differente da colui che uede,
ode, & odora. Et questo interuiene ; perche non
è necessario , che'l colore , & l'odore immedia-
tamente tocchino per esser sentiti , ma basta lo-
ro, che causino la loro specie intentionale nel
mezzo estrinseco , perloquale ella è condotta
all'organo del senso , come innanzi si è dichia-
rato . Doue che se'l sapore non toccasse co-
lui che gusta , & non si congiungesse realmente
con esso , non sarebbe gustato mai. Laqual co-
sa si conferma da questo, che essendo il gusto un
certo tatto , come uole Aristotele , nel secon-
do dell'anima ; & il tatto apprendendo il suo
oggetto per un mezzo interno, come si mostre-
ra , ne seguita , che ancora il gusto apprendera

similmente il sapore, che è un certo tangibile
 per un mezzo interno. Questo mezzo, ò cosa
 interna, per loquale noi gustiamo, è la lingua, fat-
 ta dalla sagacissima natura porosa, humida, &
 senza sapore. La fece porosa, accioche per i det-
 ti pori passassero le specie de' sapori all'organò
 del gusto; humida, accioche ella inhumidisse il
 cibo; perche come il colore si uede in atto per
 lo lume; così il sapore si sente in atto per l'humì-
 do. Et per questo bisogna, che'l sapore ò ue-
 rò in tutto habbia l'humidita acqueea, come è il
 uino, ò qualche altra cosa simile, ò uero in po-
 tenza sia tale, che egli possa essere inhumidito;
 come quello, che si piglia per cibo: & perciò
 bisogna che in bocca ci sia il saliuo, che è liqui-
 do, & è liquefattiuo della lingua: Per laqual
 cosa quelle cose, che si pigliano si inhumidisco-
 no, accioche si possa sentir il lor sapore, altri-
 menti non si sentirebbe mai. Senza sapore, accio-
 che per lei noi possiamo riceuerne d'ogni sorte;
 perche se ella ne hauesse qualcuno, le parrebbe,
 che ciò, che ella gustasse, fosse del sapore, che
 ella hauesse, come è chiaro in colui, che è aggra-
 uato di febre, che gli pare amaro ogni cosa, che
 gusta, per hauer la lingua pienà d'humor cole-
 rico, che è amaro. E' adunque chiaro, che'l
 mezzo del gusto è un corpo intrinseco dell'ani-
 male, che è tutta la lingua. Ma qualcun for-
 se dira, che ciò non è uero; perche se uno è

nell'acqua, doue sia gittato qualche cosa, che si possa liquefare, come è uerbigratia il mele, ancor che sia discosto da lui, lo sentira col gusto, per mezzo dell'acqua: pero non pare che sia necessario, che il mezzo del gusto sia sempre intrinseco. A' questo si risponde, che egli è uero, che si puo sentire una cosa nell'acqua, cosi come si è detto, ma egli non lo sentira per lo mezzo dell'acqua, ma per questo, perche quel sapore si mescola con l'humido dell'acqua, & uiene insieme con esso alla lingua, come accade in una beuanda quando egli si mescola con essa. Si che il sapore non si sente per l'acqua, come, che ella sia mezzo, ma per l'acqua come per l'altra parte del misto. Talche il sapore, come l'acqua si ha in questo caso per modo d'oggetto.

Del senso, & dell'organo del Gusto.

Cap. XVIII.



L'Organo di questo senso consiste principalmente in duo nerui, che sono posti, & situati nel mezzo della lingua, che si spargono per molti rami nella stremita de lati di detta lingua, à quali sono portate le specie de sapori per la carne porosa della lingua, & condotti al senso comune. Et perche biogna che'l sapore sia humido, & saporoso, è necessario;

che l'organo non sia humido in atto, ne saporo
so secondo se stesso, ne sia ancora tale, che non
possa diuentare humido, accioche, come si è det
to della lingua, ei possa riceuere ogni sapore.
Possiamo adunque concludere, che'l gusto è
una potenza ordinata ne predetti nerui, sparsi
sopra'l corpo della lingua per apprender uari
sapori.

Dell'oggetto del tatto, & del mez
zo suo. Cap. XX.

REstaci de sensi esteriori à ragionar
del tatto, il cui oggetto sono prin
cipalmente le qualita prime degli
elementi, cioè il caldo, il freddo,
l'humido, & il secco. Onde il tat
to non puo sentir cosa nessuna, che non habbia
qualcuna di queste qualita. Ho detto principal
mente rispetto al duro, al tenero, al ruuido, &
al piano, che ancor essi sono oggetti del tatto,
ma non sono da lui sentiti, come oggetto prin
cipale, ma come secondo. Ma ne nasce un dub
bio, che riceuendo ciascan senso solo duo con
trarii, come la uirtu uisua, che riceue, & com
prende il bianco, & il nero; l'auditua il suono
graue, & acuto; l'odoratiua gli odori suauì, &
puzzolenti; & la gustatiua il saper dolce, & l'a
maro; & la uirtu del tatto riceuendo piu di duo

contrari; perche ella apprende il caldo, & il freddo, che è una contrarieta, & l'humido, & il secco, che è un'altra; il duro, & il tenero, & il ruuido, & il piano, che sono due altre contrarieta: pare per questo, che questi tali oggetti contrarii habbiano à hauere piu sensi del tatto, & non un solo. Allaqual dubitatione sogliono alcuni così rispondere, che se bene sono piu contrarieta tangibili, non per questo ne seguita, che elle sieno oggetto di piu tatti; perche pare ancora, che negli altri sensi sieno piu contrarieta, come nell'audito; perche nella uoce, che si puo udire, non solamente si puo comprendere la contrarieta dell'acuto, & del graue, ma ancora la grandezza, & la picciolezza della uoce; & la sua asprezza, & soauita, & altre contrarieta. Puossi ancora trouare qual che differenza nel colore, oltre alla contrarieta del bianco, & del nero; perche si trouano de colori, che qualcuno è intenso, & il contrario ancora, & alcuno bello, & alcuno brutto; non dimeno non resta per questo, che'l senso del uedere non sia un solo: & similmente quello del l'udire. Onde la molto uarieta de tangibili, non impedisce, che non sieno sotto un tatto solo. Ma mi par uedere, che qualcuno subito dira, che tutte le contrarieta, che sono intorno alle cose udibili, si contengono sotto un sol genere, che è il suono, & così tutte quelle, che sono sot-

LIBRO

to le cose uisibili si contengono sotto un sol genere, che è il colore. Donde nasce, che l'uno, & l'altro di tai sensi sia un solo. l'audito; perche egli ha un solo oggetto, che è il suono, & così il senso uisiuo è solo; perche ha un oggetto solo, che è il colore. Ma non si puo gia dir così del tatto; perche non si puo trouare qualche cosa sola, che sia comune, & che immediatamente contenga tutte le contrarieta, che sono intorno alle cose tangibili; & per questo non pare che sia un genere solo di tangibili, ne per conseguente un senso solo del tatto. Le due prime contrarieta, cioè la frigidita, & la calidita, & la siccita, & humidita, non sono contenute sotto un genere solo; perche come dice Aristotele, in un genere non puo essere se non una prima contrarieta, come nel genere del sapore uì è una prima contrarieta, che è del dolce, & dell'amaro. Però bisogna che intorno all'oggetto d'un senso si consideri solamente una prima contrarieta. Ben è uero, che in un genere possono esser piu contrarieta seconde, come quelle, che noi habbiamo detto del genere del colore, & del suono dopo la contrarieta prima del bianco, & del nero, & dell'acuto, & del graue. Ma le quattro qualità tangibili fanno due contrarieta prime; perche'l caldo, & il freddo ne fanno una, & l'humido, & il secco un'altra ne fanno. Per laquale cosa elle non possono essere ridotte sotto un sol.

genere, che sia oggetto proprio del tatto, come sono ridotte l'altre contrarietà de gli altri sensi. Hora per resolutione di questo dubbio bisogna dire così, che essendo l'organo del tatto uno solo, egli viene à essere inquanto à questo un solo; ma comparandolo poi alle cose tangibili di diverse nature, viene à essere più, & non un solo. La onde noi diremo, che i sensi sono cinque considerati secondo il numero degli organi, & non inquanto al numero degli oggetti, & così inquanto alla unità dell'organo del tatto è un senso, & non inquanto alla moltitudine delle cose tangibili. Ma uengiamo hora à dire, che cosa è il mezzo di questo senso. Il proprio, & uero mezzo di questo senso del tatto non è cosa estrinseca, ne fuori di colui, che sente, ma cosa intrinseca, & parte di chi sente; perche egli è forza, che'l tangibile il tocchi, & realmente s'unisca con colui, che tocca, se egli debbe esser sentito, altrimenti non si sentira mai, come è chiaro. Onde bisogna che'l sensibile s'unisca per qualche mezzo intrinseco, il che non auuiene del senso del uedere, dell'odorare, & dell'audito; perche sentono i loro sensibili, se bene non gli toccano, ne si uniscono realmente con loro. pero il mezzo loro è estrinseco, & non parte di chi sente. Ilqual mezzo del tatto non è altro, che tutta la carne del corpo; perche l'animale sente per ogni parte del corpo. Che la carne sia questo mezzo,

K iiii

di qui lo potremo conoscere; perche o ella è mezzo, o organo del tatto. Noi non possiamo dire, che ella sia organo; perche Aristotele dice nel secondo dell'anima, che quanto fa l'aria all'occhio, quel tanto fa la carne al tatto: perciò come l'aria non è l'organo del uedere, ma il mezzo per lo quale l'occhio uede, così la carne è il mezzo, per lo quale il tatto sente, & non l'organo del tatto. Oltre di questo nella lingua sono duo sensi; cioè il gusto, & il tatto, all'operazioni dequali concorre la carne; il che è segno, che la carne non è organo del tatto; perche se ella fosse, per la medesima ragione ella sarebbe ancora organo del gusto, & se ella fusse organo, ne seguirebbe che'l tatto, & il gusto non farebbono diuersi sensi: perche diuersi sensi hanno diuersi organi; ma perche questi duo sensi sono diuersi, ne segue che la carne non sia organo del tatto. Di più, se la carne fosse organo del tatto, ne seguirebbe, che se le si ponesse qualcosa calda, o fredda non sentirebbe il suo calore, ne la sua freddura; perche egli è comune à ciascun senso di non sentire il suo sensibile, quando egli è posto sopra il suo organo; nondimeno noi sentiamo il calore del corpo caldo, & la freddura del corpo freddo, & altri sensibili posti sopra la carne, il che è segno euidente, che ella non è organo del senso, ma mezzo. Si sente adunque per cagion di quel mezzo intrinseco, che è la carne.

Del organo, & del senso del tatto.

Cap.

XXI.



Auendo io à ragionar dell'organo del tatto parra forse che io douessi recitare le openion tutte, che si hanno di lui. Ma io nō lo fo per non essere troppo lungo, che basta dire il uero. Pero lasciate le false, uerro à dire quello, che è tenuto per uero da piu dotti, & da quegli che l'intesero bene. L'organo adunque del senso del tatto, sono duo nerui, che discendono dal ceruello, & con uari rami, che gittano, si difondono per tutto'l corpo; iquali sono circondati dalla carne, & fanno, che tutto'l corpo sente le qualita tangibili, che per questi nerui ascendono al senso comune, come noi habbiamo detto, che fanno gli altri sensi. Dallequai cose ne nasce, che quelle cose, che sono nell'animale, che non hanno ne carne, ne nerui, non sentono nulla. Et pero ne l'ossa, ne l'ugna, ne i capegli. possono sentir nulla; perche in loro non è ne carne, ne neruo. Ma bisogna bene auuertire, che non tutte le parti del corpo sentono ugualmente i tangibili; perche sono sentiti piu da una parte, che dall'altra. La palma della mano, & del piede hanno il tatto piu espedito: & pero conoscono meglio i tangibili, ma molto piu è espedito nel dito

grosso, & in quello di mezzo; perche hanno la carne piu neruosa, & piu temperata. Et è necessario, che questi nerui, & il mezzo, cio è la carne, non habbiano per se stessi nessuna qualità tangibile, perche come è necessario, che l'organo del uedere, & il diafono suo mezzo non habbiano in atto, ma solo in potenza quei colori, che posson riceuere; se essi gli debbono riceuere; cosi bisogna, che sia il senso del tatto; cio è l'organo, & il mezzo, che non siano ne caldi, ne freddi in atto, ma in potenza. Ma non bisogna già, che assolutamente, et del tutto ne sieno priui; perche la carne, & i nerui sono composti de gli elementi, & per conseguente nella loro compositione hanno le qualità tangibili, lequali ui sono ridotte a un mezzo, cio è sono contemperate; ma sono priue delle qualità, che riceuono. Perilche le mani non posson sentire nessun corpo, che habbia in se tanta calidità, o freddezza, o qual si uoglia altra qualità, quanta è nella compositione delle mani: ma sentono quel caldo, & quel freddo, che supera quello, che è nella loro compositione. Non è adunque necessario, che l'organo, & il mezzo del tatto manchino del tutto di tutte le qualità tangibili, ma solamente di quei gradi di qualità, che riceuono. Puossi da tutte queste cose dette innanzi cauar questa definitione del senso del tatto, cio è che egli è una

potenza ordinata nel neruo sparso per tutto'l corpo, atta à comprender tutte le qualità tangibili. Questo senso si puo separare da tutti gli altri sensi nella constitutione dell'animale, eccetto che dal senso del gusto, perche sono molti animali, che hanno il tatto, & il gusto solamente, come quegli che sono imperfetti, & immobili: ma gli altri sensi non si possono separare dal tatto; perche non si troua animal nessuno, che non habbia il senso del tatto. Questa potenza è piu perfetta nell'huomo, che in ogni altro animale. Et per questo l'huomo secondo che dice il gran Filosofo nel secōdo dell'anima, nel testo .94. è il piu prudente di tutti gli altri animali; & questo n'è segno secondo, che egli dice, che nel genere de gli huomini per questo stromento del tatto, & non per altro, alcuni sono ingegnosi, & alcuni grossi; perche quegli, che hanno la carne dura, sono grossi, & di mente tardi, & quegli, che l'hanno tenera, sono ingegnosi, & di mente presti, & uiuaci molto. La cagione di questa acutezza è dico il tatto; perche quando le primequalità sono nel corpo dell'huomo ben disposte tra loro, & redotte à una perfetta mediocrità, producono in lui un tatto perfettissimo, & una perfettissima cōplesione, che è cagion della sottigliezza dell'ingegno. Et di qui auuiene, che quanto piu queste qualità prime sono temperate, tanto piu generano il tat-

to nobile, & perfetto, & per conseguente uien l'huomo ad hauer miglior giudicio; & cosi p lo contrario. Et questa bontà del tatto, se noi ne uogliamo saper la cagione, consiste nella carne tenera, che quanto la carne è piu tenera, & gentile, tanto il tatto è migliore, & cosi per lo contrario quando la carne è dura in un corpo, egli ha il tatto cattiuo. Per laqual cosa gli huomini, che l'hanno piu tenera d'ogni altro animale, hanno ancora il tatto, che supera il loro. & pero essi sono i piu prudenti tra gli animali; & tra questi quello è piu prudente, che ha la carne piu tenera. Ma qui mi potrebbero esser mosi questi dubbi, de quali l'uno è questo, che non par, che dalla bontà del tatto si possa argomentare la perfectione dell'intelletto, per questo, perche essendo il tatto molto materiale par ragioneuole, che egli debbe niente, o pochissimo seruire all'intelletto, che è in un certo modo immateriale. L'altro è, che par che sia piu ragioneuole, che dalla bontà del senso del uedere si debba argomentare la bontà dell'intelletto, che dalla bontà del tatto; perche il senso del uedere ci mostra molto piu differenze di cose, che'l tatto. il simile fa l'audito, essendo egli quello, per loquale noi impariamo la scienza. Il terzo è questo, che dalla carne molle, & tenera, non si debbe argomentare la buona temperatura della complessione, ne per conseguente la bontà del tatto.

& dell'intelletto; perche ne nascerebbe, che le donne farebbono piu prudenti de gli huomini; perche sono di carne piu tenera, & piu morbida, che gli huomini, & per conseguente di complessione migliore, che è falsissimo. A questi dubbi si risponde cosi. In prima, che ancor che il tatto sia assai materiale, per questo non è, che egli non serua all'intelletto; perche la bontà del tatto arguisce la buona temperatura della complessione del corpo, ilquale essendo cosi temperato è disposto, & atto à seruire meglio l'anima nelle sue operationi secondo la prudenza, & intelletto. Et come una opera di qualche arte si fa molto meglio, & piu facilmente, quando gli stromenti sono buoni, atti, & disposti, & proportionati à tal arte, cosi l'operationi dell'anima si fanno molto meglio, quando il corpo è ben disposto, & proportionato à tali operationi. Et per questo Alberto dice, che puo esser qualcuno di sì buona temperatura, che intendera ogni cosa da se, & fara quasi un Dio in terra. Per la qual cosa si uede che'l senso del tatto serue grandemente all'intelletto. All'altro si da questa risposta, che non si puo argomentare, che l'intelletto sia migliore, ò peggiore per essergli mostro piu ò manco cose dal senso; perche se bene il senso del uedere, ò dell'audito mostra all'intelletto maggior numero di cose, non per questo si dira, che l'intelletto sia migliore, ma si be

ne quando egli delle cose intese giudichera la migliore, & per uirtu del discorso trouera la uerita; perche come s'è detto, noi non diciamo, che l'intelletto è migliore; perche egli intende molte cose, ma perche di quelle cose, che egli intende, puo meglio giudicare, & discorrendo trouare la uerita. Il che auuiene à chi ha buon tatto per la temperatura della complessione, ma non già à chi ha buon uedere, o buon udito; perche puo esser che uno oda, & uegga bene, & sia imprudente. All'altro io rispondo, che la carne tenera, & molle si puo intendere in duo modi. L'uno quando ella seguita un temperamento, & un proportionato mescolamento d'humido, & di secco, il quale si troua piu ne gli huomini, che nelle donne. L'altro è quando ella seguita una abbondanza d'humor flematico, laquale arguisce una complessione frigida, & humida, & non la bonta del tatto, & della mente, come quella, che nasce dalla buona temperatura. Pero la tenerezza della carne della donna, & la morbidezza non arguisce la buona temperatura, & il buono tatto, ne per consequente l'accutezza dell'intelletto; perche ella seguita, & nasce dalla abbondanza d'humor flematico, come si dice.

Perche'l senso non sentirebbe il sensibile,
se egli si ponesse sopra il senso.

Cap.

XXII.



Perche noi habbiamo piu uolte detto, che'l sensibile non si sentirebbe se egli si ponesse sopra il senso, o sopra l'organo del senso, che uogliamo dire p hora, nō uoglio mancar che io nō dica, che cosa ne è cagione. Di co adunque che la cagione è, perche bisogna, che tra'l senso, & il sensibile ui sia una certa conuenienza, proportionone, & similitudine: ma se'l sensibile si ponesse sopra'l senso, non ue ne farebbe nessuna. Pero bisogna sapere, che'l sensibile, che è fuori dell'anima, è puro materiale, & il senso essendo una potenza, & uirtu dell'anima, la quale è piu nobile, & sopra tutte le forme materiali, è in un certo modo spirituale, & immateriale. Hora accioche'l sensibile sia sentito, egli è necessario, che diuenti in qualche modo spirituale; perche bisogna sempre, che tra la cosa conosciuta, & il conoscente ui sia qualche proportionone, conuenienza, & similitudine; altrimenti ella non potrebbe mai esser conosciuta: pero bisogna, che'l sensibile produca la sua specie spirituale, & la mandì al senso, accioche egli sia in qualche modo spirituale, accioche egli habbia qualche proportionone col senso: ma egli non

può passare da quello essere puro materiale, che egli ha in se, à quel essere molto spirituale, che egli ha nel senso, se prima egli non uiene ad esser manco spirituale, cioè nell'infino grado di spiritualità; perche la natura non proceda una cosa simile à una altra molto dissimile senza mezzo. Et ha questo suo tale essere di spiritualità nel mezzo, che è tra'l senso, & il sensibile. Onde egli è da immaginarsi questo, come tiene Auerroe, che le specie sensate, che sono nella fantasia, sono piu spirituali, che nel senso comune, & nel senso comune piu spirituali, che ne sensi esteriori, & così piu spirituali ancora ne sensi esteriori, che ui nel mezzo. Accioche adunque si offerui questo ordine tra i gradi di spiritualità, egli è necessario, che ui sia il mezzo, che riceua il minor grado di spiritualità, ma se si porra il sensibile sopra l'organo del senso, non ui fara mezzo nessuno, doue si possa produrre la specie manco spirituale, senza laquale non si puo far nulla. Eccì ancora un altra ragione, che l'organo non sente il sensibile quando egli è sopra di lui; perche l'organo cōsiste in una certa mediocrità, Come adunque ui è una mediocrità nella dispositione dell'organo del senso, così bisogna che ui sia una mediocrità dalla parte dell'oggetto, che non sia ne troppo potente, ne troppo debole, & similmente, che non sia ne troppo discosto, ne troppo uicino, & pero non si sentira. Ma
mi fa-

mi fara messo innanzi qualche dubbio, dequali uno è, che quanto piu è propinquo l'agente naturale al paziente, tanto piu puo operare: onde essendo'l sensibile uno agente naturale à fare la sensatione, uiene à operare molto piu, quanto piu è uicino al paziente, cioè al senso: & pero quando egli uì è sopra non debbe mancar di fare la sua operatione. Oltre di questo il sensibile della potenza uisua, che è il lume, si difonde in fino all'organo, cioè infino all'occhio, & cosi è ueduto. Il suono, che è l'oggetto sensibile del auditò, puene qualche uolta infino all'audito, secõdo l'esser suo reale, quãdo l'aria è mossa, doue è il suono; & nondimeno si sente il suono; L'odore, che è il sensibile dell'odorato, toccãdo l'odorato è sentito da lui, quãdo i uapori fumosi peruẽgono all'odorato. Il gusto similmente sente il sapore, che è il suo oggetto, quando egli è tocco da lui; perche gli infermi spesso comprendono i sapori, che sono nella lingua, come si conosce da queglii, à cui pare, che'l uino sia amaro, il che non puo esser, se non per quella amarezza, che è nella lingua, laquale amarezza è immediatamente nell'organo del gusto. Così fa il tatto, che se l'organo suo, che sono i nerui, è punto da qualche cosa, sente. Onde non par che sia uero, che'l sensibile posto sopra l'organo del senso nõ sia sentito dal senso. Alla prima dubitatione si risponde, che egli è uero, che l'agente naturale

LIBRO

opera meglio, quando egli è più uicino al paziente, ma questo è, quando il paziente è atto nato à riceuer l'attione dell'agente così uicino, altrimenti no. Il senso non è uno paziente, che sia attò nato à riceuere immediatamente dalla forma del sensibile corporale, essendo à lui auicinata. Alla seconda rispondono alcuni, che se ben ci par uedere il lume, egli non si uede, ma la luce, della quale il lume è una specie, che rappresenta la luce. Il simile auuiene dello specchio, che come quando uno ui guarda gli par uedere, che la sua immagine ui sia dentro, ancor che ella non ui sia; perche quello, che ui uede, è egli stesso, che non è nello specchio; nondimeno perche la specie del uiso suo per lo riuerberamento dallo specchio ne ua diritta all'occhio, egli si pensa, che quella specie sia nello specchio; così interuiene della luce, & del lume; perche quando'l lume rappresenta la luce del sole ua all'occhio, ma non direttamēte, per la riuerberatione, che è mandata dal muro, gli pare, che quel lume, o quella chiarezza, che egli uede sia nel muro, ma non è così, perche ella è nel sole. Puossi ancora risponder così, che quando si dice, che'l sensibile è posto sopra l'organo del senso non la sente, s'intende del sensibile secondo l'esser corporale. Et perche il lume non è ne nel mezzo, ne nell'occhio corporalmente, ma spiritualmente, & secondo l'ellere intentionale, egli

si uede, se noi uogliamo pur dire, che si uegga. Alla terza si risponde, che non è uero, che'l suo no peruenga secondo l'essere suo reale infino al lorgano dell'audito; perche non si sentirebbe; ma egli è ben uero, che puo uenire infino all'orecchio, che è discosto alquanto dall'organo. Alla quarta dico, che non è uero, che l'odore realmente, o la fumosa euaporatione, doue è l'odore, tocchi immediatamente l'organo dell'odorato, & uada à lui, che se egli lo toccasse non potrebbe odorare, & se bene si pone la cosa odorabile al naso, non pero l'odore tocca l'organo realmente; perche egli è discosto da lui. Onde bisogna, che sia un' poco discosto à uolere esser sentito. Alla quinta si risponde, che non è uero, che quella amaritudine, che è nella lingua tocchi il neruo immediatamente, che è l'organo del gusto, ma prima si sparge nella carne della lingua, che è il mezzo del gusto, & poi peruiene al neruo. All'ultima dico, che'l neruo si puo considerare in duo modi, nel primo in quanto, che egli è riuolto nella carne, & così se egli è punto si dorra, non per cagione sua, ma della carne, che egli è intorno; nel secondo modo scoperto tutto di carne, che così non si dorebbe se fosse punto; perche per sua natura egli è insensibile, come sono gli ossi, i peli, & l'ugne. Puosi ancora rispondere alle sopra dette ragioni à questo altro modo, come dicono alcu-

LIBRO

ni, che quando si dice, che essendo posto il sensibile sopra l'organo del senso, il senso non lo sente, ciò s'intende così, che o egli non lo sente, o se pure lo sente lo sente male.

De sensi interiori inuniuersale .

Cap.

XXIII.



Auendo inteso, che cosa siano i sensi esteriori, uoglio hora, che noi diciamo quel che siano gli interiori. Chiamansi interiori; per che non possono immediatamente riceuer le specie de gli oggetti de sensi esteriori, le quali sono di fuori: ma le pigliono dopo, che elle son peruenute dentro ne sensi esteriori; perche prima, uerbigratia la specie del colore peruien nella uista, & quindi poi al senso comune, & non ua al senso comune innanzi, che alla uista: talche i sensi esteriori portano le specie del loro oggetto, che sono di fuori agli interiori, & per questo ancora son chiamati potenze apprensive di dentro. Gli esteriori son chiamati esteriori, & potenze apprensive di fuori; perche immediatamente, cioè senza aiuto d'altro senso, riceuono le specie, & l'immagini causate da sensibili esteriori, che sono fuori dell'anima. Sono alcuni approuati filosofi, che uogliono, che i sensi interiori sieno cinque: & alcuni altri non in-

feriori a loro , che dicono, che non son piu che quattro . Auicenna , & Alberto uoleuano, che fusino cinque ; cioè il senso comune, la fantasia, l'immaginatiua , & l'estimatiua, & la memoria. Ma erano poi tra loro differenti in questo , che l'uno uoleua , che fossero collocati nella testa in un modo , & l'altro in un'altro , & che uno di questi sensi facesse una operatione, & l'altro non uoleua, che la facesse . Auicenna pone la fantasia dopò il senso comune accantogli , & Alberto ui mette la immaginatiua , & la estimatiua , & dopò loro la fantasia . Vuole Auicenna , che la fantasia solamente ritenga le immagini de gli oggetti de sensi apprese dal senso comune . Et Alberto , che ella componga l'immagini con l'intentioni , & l'intentioni tra loro , & che l'immaginatiua sia quella , che riserbi le immagini sensibili apprese dal senso comune , & simili altre differenze , che io le lascio per maggior breuita , & perche non uoglio seguitar in tutto nessuna delle loro openioni . Auerroe , & San Tomaso , & altri filosofi famosi diceuano, che essi erano quattro , cioè il senso comune ; la fantasia , o uero immaginatiua, che noi uogliamo dire (per che le poneuano amendue per una potenza medesima) l'estimatiua , & la memoria . Costoro secondo me, hanno detto meglio ; perche bastano questi quattro à conseruare l'animal perfetto ; perche per uirtu del senso comune conosce

l'operationi de sensi esteriori, & discerne le differenze, che sono tra sensibili loro. Con la fantasia, o uero imaginatiua, che è una medesima cosa, serba l'immagini, che ha preso il senso comune, & le compone insieme, & le diuide. Pero non accade porre altra potenza; perche ella sola basta à far queste operationi. con l'aiuto della stimatiua trahe, & caua da quelle cose, che ha ueduto il senso certe intentioni, & certe proprietá, che non cascano sotto la cognitione de sensi. con la memoria riserba le cose concepute, & apprese dalla estimatiua, le quali cose sono sufficienti à conseruar l'animal perfetto, ne ha bisogno di piu. Intendo io adunque, che elle sieno quattro, come Auerroe, & San Tomaso. hor trattero solo di loro, & particolarmente.

Del senso comune. Cap. XXIIII.



L'Vfficio del senso comune è conoscere gli atti de sensi esteriori, & discernere le differenze de gli oggetti loro; perche essi non lo possono fare per loro; perche noi per la uirtu uisuiua non possiamo conoscere, che noi ueggiamo, ne discernere per lei, che il bianco si distingue dal dolce, ne per l'udito, che il suono sia diuerso dall'odore; ma possiamo ben conoscere per le dette potenze, & discernere la differenza

del proprio fenſibile , come per la uiſta il bianco dal nero , & per lo guſto il dolce dall'amaro . Che i ſenſi eſteriori non poſſano da per ſe conoſcer coſi fatte operationi , coſi ſi prouerà : Tutte le coſe, che ſon conoſciute da qualche potenza organica , biſogna che elle alterino , & imminutino l'organo di quella potenza, imprimen-
douì la loro ſimilitudine, come ſi è detto innanzi: & pche l'operatione del ſenſo nō immuta, ne altera l'organo; perche la uiſione nō è quella, che immuta l'organo uiſiuo, ma la ſpetie del colore, è certo che'l ſenſo particolare nō conoſce da per ſe la ſua operatione . Oltre di queſto neſſun ſenſo ſente ſe non il ſuo oggetto . Onde non eſſendo la ſenſatione oggetto , ma operatione del ſenſo non la potrà mai ſentire . Oltre di ciò non eſſendo l'atto del ſenſo uiſiuo ne colorato , ne lucido , ne naſce che egli non lo uedrà mai ; perche ogni coſa , che è ueduta dalla uiſta , è in qualche modo colorata , ò lucida . Et coſi ſe ſi accomoderà queſta medefima ragione à gli altri ſenſi , ne ſeguirà il medefimo . Et tanto uol dire , che'l ſenſo del uedere non uede , che ei uede , quanto ſe ſi dicelſe , che egli non conoſce, ne ſente la ſua operatione ; perche il conoſcere , & ſentire co'l ſenſo del uedere , non è altro , che uedere . Non poſſono ſimilmente produrre l'altra operatione , che è conoſcere la differenza degli oggetti di diuerſi generi ; il che ſi puo da que

sto facilmente conoscere. Egli è necessario, che chi vuol conoscer la differenza, che è tra due cose, conosca l'una, & l'altra. pero un senso particolare, poniam caso la uista non puo conoscer ne discernere il bianco dal dolce; perche ella non ha cognitione, se non del suo oggetto; perche ciascuno senso solo conosce il suo proprio oggetto per se. Non si potendo adunque attribuire queste due attioni à nessun de sensi esteriori, egli è forza attribuirle al senso comune. Ma qualchun potrebbe dire se bene un senso solo non conosce la differenza del dolce, & del bianco, nondimeno un huomo per diuerse potenze la puo conoscere, cioè in quanto che col gusto ei conosca il dolce, & con la uista il bianco. A questa dubitatione si risponde, che non puo essere, che si discerna che'l dolce sia differente dal bianco con potenze diuerse, ma bisogna à conoscer la differenza loro, che ella sia nota à una potenza sola; Perche, se con due potenze noi conoscesimo la differenza del bianco, & del dolce, farebbe il medesimo, che se fussero duo huomini, de quali uno conoscesse il dolce, & l'altro il bianco, che ne l'uno ne l'altro saprebbe la differenza, che è tra loro; perche à uoler conoscere la differenza, che è tra due cose, bisogna hauer, come s'è detto, notitia di amendue. Conoscendo adunque l'huomo la differenza de gli oggetti sensibili, è forza che egli la conosca

con una cosa sola, essendo tal cognitione una solamente. per la qual cosa ò egli la conoscerà per l'essenza dell'anima, ò per qualche sua potenza. Per l'essenza non la conosce; perche l'anima immediatamente non puo esser principio dell'operationi. Per la qual cosa bisogna, che ella la conosca con una potenza sola, che non è altro, che il senso comune. Et se qualchuno altro dicesse, che essendo l'intelletto quello, che puo conoscer queste differenze, è di souerchio il senso comune, io gli farei questa risposta, che noi conosciamo uerbi gratia la differenza del bianco, & del dolce, non solamente in quanto alla essenza, & quidità loro, la qual cognitione s'appartiene proprio all'intelletto, ma ancora in quanto à una diuersa mutatione del senso, cioè noi conosciamo, che'l bianco muta, & altera il senso dell'occhio, in altro modo, che'l dolce altera, & muta il senso del gusto, & questo conosce il senso comune. puossene ancora far questa altra, che ancor che l'intelletto conosca tal differenza, nondimeno egli non puo uenire in simil cognitione, se prima ella non è conosciuta dal senso. Et perciò è necessario il senso comune, dal quale tutti i sensi particolari, come da una comune radice hanno la lor origine, & la lor forza del sentire: & ciascuna specie, & mutatione sensibile de gli oggetti de sensi particolari si riferiscono à lui, & quiui è il loro ter-

mine, Il quale essendo un comun fine, & principio de detti sensi si chiama senso comune, Quella specie adunque, & mutatione, che riceue il senso particolare, quella stessa riceue, altera, & muta il comune. Donde necessariamente nasce, che'l senso comune è mutato da sensi particolari, quando essi sono alterati, & mutati, per la cui mutatione non solo egli conosce gli atti de detti sensi, ma ancora gli oggetti con le loro differenze. Ne importa punto, che una cosa medesima sia oggetto di piu potenze, quando elle sono ordinate l'una per l'altra. Ma egli è ben uero, che se elle non fossero ordinate l'una all'altra, elle non potrebbero hauer per oggetto proprio la medesima cosa: come ci mostrano i sensi esteriori, che non essendo ordinati l'uno per l'altro, non possono hauer uno oggetto medesimo: & pero il colore, che è proprio oggetto dell'occhio, non puo esser sentito per se dall'udito. La onde essendo ordinati i sensi particolari al senso comune, i quali lo servono, & gli sono inferiori: perciò i loro proprii oggetti possono essere da lui conosciuti. Le specie adunque de gli oggetti sensibili, che sono appresi da sensi esteriori, son necessariamente presentati da loro al senso comune, con le loro mutationi, & quiui si riferiscono, & terminano, come tutte le linee della circonferenza del circolo al centro, Le quali immutationi di

fenfi sono l'oggetto del senso comune, & passano à lui per certi nerui, doue sono appicatti gli esteriori, che si uniscono tutti in lui. Et per questo egli ha una certa colligatione, & continuatione con essi, & una certa ugal potestà. Donde nasce, che come il senso particolare mutato dalla cosa sensibile, è in un' certo modo il medesimo con quella, inquanto che egli ha la similitudine del sensibile, come per essemplio mutato il senso del uedere da qualche cosa colorata, si chiama in un certo modo colorato; perche egli ha in se stesso il colore, ma spiritualmente, così similmente il senso comune mutato dal senso particolare, diuenta quasi lui. Onde essendo mosso, & alterato mediante la uista, per quella certa colligatione, & continuatione, che egli ha con essa, si chiama senso uisiuo; & essendo mutato dall'audio si chiama audito, è così dico degli altri. Dal che ne nasce, che'l senso del uedere si puo considerare in duo modi, l'uno per esso senso particolare secondo se stesso, cioè in quanto, che egli è una potenza particolare determinata, affissa, & appiccata all'occhio, distinta dal senso comune: & à questo modo considerato, non uedra la sua operatione. L'altro per lo senso comune in quanto che egli ha una certa colligatione, & continuatione col senso particolare, per laquale egli prende il nome di comune; per laqual cosa essendo egli mutato per la uista dal uisibile, uiene à essere in

un certo modo colligato col senso uisivo, come noi dicemmo, et per cōseguēte a' esser quasi in uoce di lui. chiamasi senso uisivo; perche egli è quello, doue si riferisce, & tende la uisione: Et perche ancora non puo esser nell'atto, che appartiene al uedere, se quello non è parimente in atto. Onde sempre che l'esteriore sarà in atto, l'interiore sarà in ufficio; perche questo senza quello non puo essere in atto. Dalche ne segue, che'l senso comune non apprende nulla, se'l sensibile non è presente; perche il senso comune non è in atto, se lo esteriore non è parimente in atto, che non puo essere attuator, se'l sensibile non gli è presente, ne segue, che'l senso comune non apprenderà nulla, se'l sensibile non è presente. Per le quali cose dette si puo conoscere chiaramente, che quella potenza, per laquale noi conosciamo, che noi ueggiamo, non è estranea potenza dalla potenza del uedere, ma differente da lei solo per ragione. La onde noi possiamo dire, che ella si distingue dal senso particolare, come la radice di uno arbore da suoi rami, & come il punto della linea dalla linea; perche, come il punto, quantunque egli habbia altro essere, che la linea, non è pero tanto diuerso da lei, che non le si appartenga punto; perche è il fine, & il principio suo; così fa il senso comune, al quale s'appartiene conoscere l'attioni de' sensi particola-

ri, che ancor che sia in un certo modo una potenza distinta dal senso uisiuo particolare, hauendo altro organo, che è una celletta nella parte dinanzi del ceruello, nondimeno ella non è totalmente diuersa dalla uista, anzi ella è la sua radice, & il suo principio, la sua origine, fine, & termine. E adunque il senso comune una potenza collocata nella prima parte dinanzi del ceruello sopra la fronte, doue tutti i nerui de sensi esteriori diriuano, & riceuono la uirtu del sentire, doue passano tutte le mutationi sensibili apprese da sensi esteriori, i quali s'uniscono à lui come le linee in un centro.

Della fantasia, ò immaginatiua.
Cap. XXV.



I'Vfficio della fantasia, ò immaginatiua, che noi uogliamo dire, è riceuer dal senso comune quelle immagini, che sono apprese da sensi esteriori, & riserbarle. ne ha bisogno, che la cosa sensibile materiale sia presente per serbarle; ilche non puo fare il senso comune; perche non puo ritenerle, se non tanto, quanto la materia è presente, cioè la cosa fuori de sensi. Ha ancora un'altro ufficio di comporre, & diuidere le dette immagini; perche quando ella ha

raccolto in se piu immagini diuerse, ella ne puo pigliar dua, ò piu insieme, come l'immagine del cauallo, & dell'huomo, & fare, & immaginarsi un mostro, un centauro, & simil chimere: puo fingere un'huomo senza piedi, ò senza mani, ò simil cose, & non solo puo far questo quando l'huomo è desto, ma ancora quando egli dorme; perche le uisioni, & apparitioni, che noi ueggiamo in sogno, sono causate per la maggior parte dalla fantasia, dalle quali ella ha hauuto il nome; perche in greco fantasia pare, che uoglia dire apparitione; lequali aparitioni si chiamano immagini, ò fantasmi, ò uero idoli; perche essi rappresentano la cosa appresa da sensi. Questa potenza è posta secondo Aueroe nel secondo luogo del ceruello nella parte dinanzi dopò il senso comune: & quiui è il suo organo. Hora per le cose dette noi possiamo diffinire così la fantasia, dicendo, che ella è una potenza, come si disse collocata nella seconda parte del ceruello, dopò il senso comune & accanto gli, laquale riserba, compone, & diuide le immagini sensibili, che dal senso comune sono à lei mandate. Et per questo la sagace natura la pose accanto al senso comune, acciò che ella riceuesse da lui quelle specie, che sono apprese da sensi esteriori, & le riserbasse; perche il senso comune le riceue, & non le ritiene; perche il luogo, doue egli è è molto humido, & tenero, la natura del quale

per l'humidita, & tenerezza è non ritenere l'imagini delle cose molto, ma di riceuerle facilmente. Et chiaro effempio ne sono i corpi teneri & liquidi, che bene, & facilmente riceuono l'impresioni, ma difficilmente le tengono. la onde è forza, che'l senso comune mandì le specie riceuute alla fantasia, laquale essendo in luogo, che non è ne tanto tenero, ne tanto humido, le ritiene. Si puo ancora diffinir la fantasia secondo, che fa Aristotele nel secondo dell'anima, che dice, che ella è un mouimento fatto dal senso in atto, cioè la fantasia è una potenza, che si fa in atto, per lo senso esteriore, & per lo comune. Questa fantasia s'inganna, & non si inganna secondo che fa il senso, essendo'l moto della fantasia fatto dal senso. Onde ingannandosi il senso pigliando la specie d'una cosa per un'altra, & così come la piglia mandandola al senso comune, donde così fatta, come ella è in lui, la fantasia la riceue, è forza che ella si inganni, ma non s'ingannando egli ancora ella non s'inganna per la medesima ragione. Come hora il senso s'inganni & negli oggetti comuni, & particolari, & per accidenti assai sene è detto innanzi al suo luogo.

LIBRO
Della Estimatiua, & della Cogitatiua.
Cap. XXVI.



L'Atto della estimatiua & cogitatiua è cauare dalle forme, che sono nella fantasia certe intentioni, & proprieta, come sono queste, esser conueniente, non esser conueniente, esser figliuolo, non esser figliuolo, esser amico, ò inimico, & simili. Ma accioche la cosa s'intenda bene, io ne uoglio dare uno essemplio. L'huomo per questa potenza, che in lui si chiama cogitatiua, essendogli detto qualche parola ingiuriosa, ò fatto qualche oltraggio da qualcunaltro, & fattane l'immagine nella fantasia, nel modo che noi habbiamo detto innanzi, da lei ne caua, che egli sia suo nimico, & lo fugge, & lo aborisce. Similmente la pecora per la medesima potenza, che in lei è detta estimatiua, hauendo l'immagine del lupo nella fantasia, come s'è detto, uedendolo, da lei ne caua, che sia suo nimico: & pero sempre fugge, doue ella lo uede, non gia perche ella habbia in odio la sua figura, ma perche ella lo stima per nimico. Lequali intentioni non sono conosciute da sensi esteriori; perche ne gli occhi, ne gli orecchi, nel gusto, ne l'odorato, nel tatto conoscono, che cosa sia amicitia, inimicitia, esser amico, ò nimico. Ma egli è ben uero, che elle son causate da quelle cose, che

che sono sentite da sensi esteriori , come s'è detto . La differenza che è tra la cogitativa , & estimativa è , che l'estimativa conosce , & apprende le proprietà , & intentioni non con discorso alcuno , ma solo per istinto naturale ; perche la pecora uedendo il lupo subito senza pensar ad altro si mette a fuggire , tenendolo per suo nimico . La cogitativa fa il medesimo non solamente per istinto naturale , ma con un'certo discorso ragioneuole : onde molti la chiamano ragione particolare ; impero che ella considera quasi l'intentioni , & le proprietà delle cose particolari , come fa l'intelletto l'uniuersali : & per questo , se bene l'huomo uede un' lupo , che sia legato , o in qualche altro modo , che non gli possa far male , ancor che egli l'abbia per suo nimico , non si fuggira , ma gli si accostera per uederlo , ma se lo uedesse sciolto alla campagna , o doue egli pensasse , che gli potesse far qualche uiolenza , all'hora si che fuggirebbe : il che non fa la pecora , che douunque ella lo uegga , & come ella sempre si fugge . Oltre di questo l'intentioni , che per l'estimativa cauano le bestie dalle cose sensate , sono pochissime , & sono solamente necessarie alla conseruatione dell'esser loro , come sono l'inimicitie , il contrastabile , il diletteuole , il dannoso , & simili . L'huomo per la cogitativa ne caua oltre di queste ancora molte altre , non solamente necessa-

LIBRO

rie alla conseruation dell'esser suo , ma molto utile al bene , & perfetto essere . Questa potenza , che nell'huomo si chiama cogitatiua , & negli animali estimatiua è nel mezzo del capo,oue è una celletta del ceruello dopo la fantasia, & accantole . Hora diffiniendo la cogitatiua , & estimatiua io dico, che la estimatiua non è altro, che una potenza , che apprende l'intentioni , & propria, che non cascano sotto la cognitione de sensi particolari, ma son ben causate dalle specie sensibili , & la cogitatiua è similmente una potenza , che apprende le dette intentioni , ma piu perfettamente , & quasi con un certo discorso , & questo basta .

Della Memoria.

Cap. XXVII



LA memoria è l'ultima potenza interiore alla quale appartiene serbare l'intentioni , che caua l'estimatiua dalla fantasia. Onde, come la uirtu della fantasia ritiene quelle immagini , che son riceuute dal senso comune ; cosi la memoria conserua quelle intentioni , che caua la estimatiua dalle specie , che son nella fantasia ; perche dopo che la estimatiua ha appreso le intentioni , le trasporta alla memoria , & quiui come in un' fidelissimo armario si conseruano . Ma bisogna bene auuertire , che u'è

qualche differenza tra la memoria delle bestie, & quella dell'huomo, che è come quella, che è tra la cogitativa, & la estimativa; perche, come le bestie senza alcun discorso apprendono naturalmente l'intentioni per uirtu dell'estimativa, così per la memoria per un solo istinto naturale si ricordano delle cose passate, che hanno seguite, o fuggite, come fa uerbigratia il cane, che uedendo uno che gli habbia dato qualche uolta delle bastonate uenire alla sua uolta con un bastone in mano, sene ricorda subito, & senza pensare ad altro sene fugge uia. Doue che l'huomo per la memoria si ricorda delle cose passate, non solo per istinto naturale, ma ancora per un' certo discorso ragioneuole: perche se uno si uuol ricordare di quello, che gli ha detto un suo nemico, ua prima discorrendo, & dicendo da se, perche costui è mio nimico, non mi puo hauer detto, se non parole ingiuriose: dopo ua cercando, che parole elle sieno, & quanto, & perche, & simili circostanze: Et tal memoria cō tal discorso è chiamata reminiscenza. L'oggetto proprio dellaquale è la cosa memorabile, già innanzi appresa, & conosciuta; perche ciascuno, che si ricorda di qual cosa, è forza, che egli l'habbia prima ueduta, o uditata, o immaginata, o intesa in qualche modo da qualcuno, o fatto qualche altra cosa simile. Dimodo che ogni uolta, che questa potenza uiene in atto, ella

ui uiene, per cagion di qualche cosa passata. Onde ne delle cose future, ne delle presente sarà mai alcuna memoria; perche, quando alcune cose hanno à uertire, ò sono presentialmente, nessuno dirà mai ricordarsene, ma solo le cose passate rimangono alla memoria. Et quando l'huomo artificiosamente si uuol ricordare, bisogna, che egli cominci da principio, & proceda per ordine delle cose fatte, secondo che elle son fatte; perche facilmente noi ci ricordiamo delle cose fatte, quando noi le riduchiamo à quell'ordine, col quale noi l'habbiamo fatte; perche secondo l'ordine, per loquale le cose son successe, sono fatti i moti di quello nell'anima nostra. Et così il ricordarsi è quasi un certo cercare; perche non à caso colui, che si ricordaua uà da una cosa in un'altra, ma procede con inuentione per ridursi la cosa à memoria. Diremo adunque, che la memoria non sia altro, che una potenza posta nel ceruello nell'ultima parte dopo l'estimatiua, che conserua quelle intentioni, che apprende l'estimatiua, & uersa intorno à quelle cose, che sono state apprese, & in qualche modo innanzi conosciute: laqual parte, doue è essa memoria, essendo secca, ritiene molto bene quello, che ella riceue. Questi quattro sensi interiori sono posti in tre celle principali del capo. L'una è nella parte dinanzi, che si diuide in due parti, ò luoghi: nella prima è il senso comune; nell'altra la fantasia:

l'altra nel mezzo, doue è la cogitatiua. & la terza nella parte di dietro, doue è la memoria. Per le quali passa lo spirito dell'animale, da quella dinanti passa à quella di mezzo, & da questa all'ultima. Et quando à questo spirito sono serrate le uie, che egli non passa dalla prima alla seconda, & dalla seconda alla terza, i sensi non possono all'hora operar tutti. Et questo impedimento auuiene alcuna uolta, perche una certa carnolina, o uer panicolo, che è nel ceruello, & che diuide l'una celletta dall'altra, qualche uolta impedisce il corso allo spirito, & non lo lascia passare dall'una all'altra, il che è cagione, che i sensi operano male. Et questo uoglio, che basti hauer inteso delle potenze interiori dell'anima sensitiua & conoscitiua.

Il Fine del secondo Libro.

M iii



TERZO LIBRO

DE I DISCORSI DI M.

FRANCESCO VENIERO,

SOPRA I TRE LIBRI DEL
l'anima d'Aristotele,

Della potenza sensitiva appetitiva, & del suo
oggetto, & del suo organo, & delle
sue passioni. Cap. I.



Ebbiamo hora in questo terzo libro ragionare della potenza sensitiva appetitiva, & motiva; ma cominceremo dalla appetitiva, laquale esplicata, come si conviene, con tutte le cose, che le s'appartengono, ne uerremo alla dichiarazione della motiva. Dico adunque, che'l suo oggetto è una cosa conosciuta per buona dalla fantasia, & dalla estimativa,

ò cogitativa, che noi uogliamo dire per hora, laqual cosa conosciuta per buona, è quella sola, che muoue la potenza appetitiua, la incita, & la tira à se. Et è necessario, che questo oggetto della potenza appetitiua, che noi habbiamo detto essere il bene, sia conosciuto; perche egli è impossibile, che si possa fuggire il male, ò desiderare il bene, se non se ne ha qualche cognitione: laqual cognitione s'appartiene alla fantasia, & alla estimatiua; perche l'appetito essendo sensitiuo bisogna, che la cognitione del bene, che egli appetisce sia una potenza sensitiua; perche la potenza intellettiua conosce il bene, che uuole, & desidera la uolonta. la potenza adunque sensitiua appetitiua, ò l'appetito sensitiuo, che noi uogliamo dire, non è altro, che una inclinatio-
ne, & un piegamento inuerso il bene conosciuto dalla fantasia, & estimatiua. Il qual appetito si diuide in due potenze, in irascibile, & concupiscibile. Lequali accioche sieno comprese, & perche si possa mostrare qual sieno le loro passioni, & come elle sieno ordinate, & distinte tra loro, è prima da sapere, che ogni cosa naturale ha due naturali inclinationi. Vna di seguir quelle cose, che le son buone, & conuenienti, & fuggir quelle, che le possono dar danno, & le possono distruggere. L'altra di resistere ad ogni impedimento, che le fosse fatto, che ella non potesse conseguir tai cose, come per essemplio si

uede nel fuoco , che non solamente ha dalla natura la leggerezza , che lo conduce al suo bene , che è il luogo superiore , & luogo conueniente , & conseruatore suo , & lo tiene discosto dal luogo basso , come cosa cattiuu , & nòciu , ma ha ancora il poter ardere , & consumare quella cosa , che gli uolessè impedire il suo disegno . Il medesimo accade all'animale ; perche la natura gli diede un appetito , & inclinatione di seguire quelle cose , che egli appetisce per buone , & di fuggire quelle , che egli tiene per cattiuue : & questo si chiama appetito concupiscibile : haglie ne dato poi un'altro col quale ella fa , che egli resista , & leui tutti gli impedimenti , che l'impedissero à conseguire il bene , & à schifare il male : & questo si chiama appetito irascibile . L'oggetto del quale è un bene molto difficile , & molto faticoso à poter conseguire . Oltre di questo dico , che ogni cosa attiuu naturale uolendo operare nella passiuu , la fa prima atta , & disposta à riceuer la sua forma , & dapoi le da il moto à conseguire tal forma : ultimamente sotto tal forma le da la quiete . come ci mostra pure il fuoco , che è attiuo , ilquale uolendo operare nell'aria , che è la cosa passiuu , prima dispone la materia dell'aria alla forma del fuoco ; secondariamente le da il moto per conseguir tal forma , cioè la forma del fuoco ; finalmente ella ha sotto tal forma la quiete datale dal fuoco , Il simile auuie

ne degli oggetti delle passioni dell'uno, & dell'altro appetito, cioè dell'irascibile, & concupiscibile; perche l'oggetto dell'appetito concupiscibile, prima da all'appetito una attitudine, & una inclinatione, che lo tira à lui, & fa che il concupiscibile l'ama, & così nasce nell'appetito concupiscibile una passione, che si chiama amore, alla quale è un'altra contraria, che si chiama odio. Oltre di questo l'oggetto muoue l'appetito à seguirlo, & causa pure in lui un'altra passione, che si chiama desiderio, il cui contrario è la fuga: ultimamente gli concede il riposo, & la quiete nel bene hauuto, & allhora nasce quella diletatione, che ha per contrario il dolore. Onde pare, che nel concupiscibile sieno sei passioni, tre del bene; cioè l'amore, il desiderio, & il diletto, & tre del male; cioè l'odio, la fuga, & il dolore. Nel irascibile sono cinque principali, la speranza, la desperatione, il timore, l'audacia, & l'ira. La speranza nasce così, quando'l concupiscibile desidera una cosa, & che ella sia difficile ad hauerla, nondimeno uedendo qualche attacco di poterla hauere, per qualche mezzo, all'hora nasce un moto nell'irascibile, che è la speranza; & se'l mezzo non si troua, ne nasce uno contrario, che è la desperatione: similmente se'l concupiscibile uuol fuggir qualche male, che sia difficile fugarlo, pure potendolo per qualche mezzo schifare, se allhora gli acca-

de, che sia impedito allhora nell'irascibile nasce un moto, che si chiama audacia, ma, se non ui fosse uia da poter resistere, allhora nasce un moto contrario, che si chiama timore; & così la fuga è causa di due passioni nell'irascibile, cioè dell'audacia, & del timore. Quando poi nel concupiscibile nasce qualche tristezza d'ingiuria, che sia riceuuta, allhora nell'irascibile nasce un moto di uendicare l'onta riceuuta, che si chiama ira, l'oggetto della quale è il uendicarsi di colui che è stato cagione del male. L'amore, l'odio, & il diletto non causano passioni nell'irascibile; perche non è cosa difficile amare quella cosa, che si conosce per buona, ne dilettersi del bene, che si possiede, ne meno hauer in odio quelle cose, che ci paiono cattive, ma egli è ben difficile conseguire il bene desiderato, & fuggire il male, & uendicarsi dell'ingiurie. L'organo hora dell'appetito sensitivo è il cuore, & questo ci è mostro chiaramente da uari effetti, che causano le dette passioni nel cuore, perche per la diletatione s'allarga il cuore & per lo dolore si ristringe; l'ira lo fa gonfiare, & quando la cosa che si spera sta troppo à uenire diuenta languido. L'altre passioni lo trasmutano in qualche modo, se ben noi non ne ueggiamo segni così manifesti. Onde si diffinisce così la passione, che è nell'appetito sensitivo: La passione è un moto della potenza sensitiva, che spigne l'anima

le à seguire, & fuggire quelle cose, che gli sono appresentate dalla fantasia, ò per buone, ò per cattive con qualche transmutatione del cuore.

De principii del moto da uno luogo à uno altro dell'animale. Cap. II.



Principi principali del moto da uno luogo all'altro dell'animale sono piu, de quali uno è, che solamente muoue, & non è mosso; il quale è l'oggetto appreso, & conosciuto per buono, che è quello, che è il primo, & il principale à muouere. Gli altri muouono, & sono mossi; & questi sono l'intelletto, la fantasia, l'estimativa, & l'appetito. Della potenza motiva effecutiva non dico nulla per hora, riserbandomi à trattare di lei particolarmente nel quarto capitolo. Et accioche s'intenda bene la cosa noi dobbiamo sapere, che l'appetito incita, & muoue l'animale secondo'l moto locale, & questo è, perche gli è rappresentato dalla potenza conoscitiva l'oggetto appetibile; perche, se ella non glielo rappresentasse, egli non appetirebbe, essendo che non si puo appetire, se non si appetisce qual cosa, la quale bisogna, come si è detto, che sia conosciuta; perche egli è cosa da pazzi dire, che si desidera cosa, che non sia à

qualche modo conosciuta, et che si desidera p̃ lo desiderare; perche il desiderare è un certo moto, che tende a un'altra cosa. Onde non appetendo la potenza appetitiua, non si muouerebbe l'animale; perche'l moto dell'animale secondo'l luogo è per cagione di qualche cosa desiderata, & appetita; perche egli non si muoue mai, se non desidera, & fugge qualche cosa, se già egli non fosse mosso per forza: si muoue per conseguir il bene desiderato, & per fuggire il male, che egli ha in odio. Muoue adunque l'appetito l'animale; perche dalla potenza conoscitiua gli è rappresentato l'oggetto; la qual potenza conoscitiua rappresenta l'oggetto all'appetito; perche ella lo apprende per buono, & l'apprende, perche egli per la sua immagine l'attua, & la muoue alla apprensione, & cognitione di se stesso. Veggiamo adunque, che secondo questo ordine l'animale è mosso, che l'appetito muoue, & è mosso: muoue mouendo egli l'animale, è mosso poi in un certo modo dalla fantasia, o dall'intelletto, rappresentandogli l'oggetto. Similmente la fantasia, & estimatiua, & l'intelletto muouono, & sono mossi: muouono mouendo l'appetito, sono mossi, essendo mossi dall'oggetto, in quanto che per lui uengono in atto. Ma l'oggetto non ha cosa nessuna in questo ordine, che lo muoua, ma ben muoue tutte l'altre cose dette; perche, come si è detto, egli muoue la fan-

taſia, & la eſtimatiua, & l'intelletto alla cognition di ſe ſteſſo, & mediante queſte dette potenze muoue, & tira l'appetito alla inclinazione, & deſiderio di ſe ſteſſo, & mediante l'appetito muoue l'animale à conſeguir medeſimamente ſe ſteſſo. Et per queſto l'oggetto è principio primo, che muoue l'animale: & coſi pare, che ſia uno ſolo quello, che muoue, cioè l'appetibile. Ma egli è da auuertire, che l'intelletto, che muoue l'huomo, non è l'intelletto ſpeculatiuo; perche, quando egli conſidera ſpeculatiuamente le coſe ſpeculabili, (come quando egli cōſidera, che'l triangolo ha tre anguli uguali à duo retti, ò uero che'l ſole ſi muoue ſotto'l zodiaco,) nō è incitata per queſto la uolontà à uolere operare qualcoſa intorno à gli anguli, ò al ſole. Talche l'intelletto ſpeculatiuo non ſpecula coſa neſſuna agibile, ne dice neſſuna delle coſe da fuggire, ò da ſeguire, & coſi non puo mouerſi, perche'l moto è ſempre, come ho detto di chi fugge; ò di chi ſeguita qual coſa ſecondo l'appetito: ma l'intelletto pratico è quello, che muoue; perche egli è intorno alle coſe agibili. Dalle quai coſe adunque dette ogn'uno puo molto ben comprendere, che i principi principali del moto da un luogo a ll'altro dell'animale, ſono queſti. L'intelletto pratico, la uolontà, che è l'appetito intellettiuo, le quali due coſe ſol ſi conuengono all'huomo, la fantaſia, l'eſtimati-

ua, l'appetito sensitiuo, & la cosa appetibile, che sono comuni all'huomo, & alle bestie; i quali causano il moto nell'animale diuersamente; per che l'oggetto lo causa quasi tirando l'appetito, l'intelletto, la fantasia, & l'estimatiua dirizzando, & mostrando all'appetito la uia di fare, & non fare la cosa, & quello, che si debbe fare, & fuggire, l'appetito col comandare; perche, quando l'intelletto conosce, & giudica, che una cosa sia buona, conueniente, & da essere seguita, subito la mostra alla uolontà, & ella per questo si infiamma, & si uolta, & si muoue à uolerla, & ad accettarla. Et così par per lo contrario, se egli la conosce per cattiuà, & così la mostra, ella subito si uolta ad odiarla: talche sempre la uolontà seguita l'intelletto. Il medesimo fanno la fantasia, & la estimatiua all'appetito sensitiuo, & egli medesimamente seguita la cosa, & fugge secondo, che ella gli è mostra. l'appetito poi così sensitiuo, come intellettiuo essendo inclinato, & uolto ad amare, & desiderare il bene, dal quale è dicontinuouo tirato, comanda alla potenza motiua, che muoua le membra del corpo, ad acquistare il bene, & à fuggire il male mostratogli dalla fantasia, o dall'intelletto. Tal che tutte queste cose in un certo modo riceuono la ragione dall'appetibile, che è quello, che muoue prima; perche la potenza apprensua muoue in quantoche ella appresenta l'ap-

menzo Dominio

petibile, & l'appetito, perche egli l'appetisce;
 & la potenza motiua; perche ella tende all'appetibile: Ma è differenza tra l'appetito sensitiuo, & l'intellettiuo; perche il fine dell'appetito sensitiuo è solo la diletatione corporale, & quello della uolonta è anco la diletatione spirituale. Oltredì questo l'oggetto dell'appetito sensitiuo è il bene particolare, ma quello della uolonta non solo il particolare, ma ancora l'uniuersale. Onde ancor che l'oggetto uniuersale sia il proprio oggetto della uolonta, nondimeno la uolonta non muoue mai, se non per rispetto del bene particolare; perche il moto, & l'operation sue sono intorno à i particolari. Onde ben dice Aristotele nel terzo dell'anima, che non ogni ben muoue, ma solo quello, che può essere altrimenti. Et è da auuertire, che gli animali imperfetti, cioè quegli, che non si muouono da uno luogo à un'altro, ma solo allargandosi, & stringendosi, sono ancor essi mossi dalla fantasia, & dall'appetito, come gli altri animali, ma la loro fantasia, & appetito non sono determinati, come de gli altri animali; perche non si muouono determinatamente, come essi habbiano determinato il luogo, doue andare, come fanno gli altri, che uanno da un'luogo a un'altro, che si immaginano qualche cosa discosta da loro, & desiderandola poi ne uanno à lei. Ma tali animali imperfetti non si immaginano co

*estremum est in eis
 in membris
 in membris*

fa nessuna, che sia discosta, ma solo quello, che è loro presente. Onde, quando sono offesi da qual cosa s'immaginano, che ella sia nocua, & si ritirano indietro. Et quando un'altra gioua loro, o da qualche dilettatione, s'allargano, & ui s'applicano, & ui si distendono. Si chela loro fantasia, & il loro appetito sono indeterminati, inquanto che s'immaginano solo qualche cosa, come conueniente, & inconueniente à se, & non come questo, o quello, o qui, o quiui. Donde nasce, che non sono mai mosi da oggetto, che sia loro lontano, ma sol da quello, che è loro presente, ne sono mosi piu à questo oggetto, che à quello, ne piu à questo luogo, che à questo altro. Et per questo la loro fantasia si chiama confusa, indifferente, & indeterminata.

Quale sia piu principal mouente dell'animale o la fantasia, & l'intelletto, o uero la uolonta, & l'appetito sensitiuo. Cap. III.



O porto fermissima openione, che l'intelletto, & la fantasia sia piu principale, & primo mouente, che la uolonta, & l'appetito sensitiuo; perche l'appetito, & la uolonta presuppongono sempre l'operatione dell'in-

dell'intelletto, & della fantasia, che è la cognitio-
ne, & di continuo la seguivano; perche la uo-
lonta, & l'appetito sensitiuo sòn per loro natu-
ra ciechi, & non conoscono da per se ne bene, ne
male; perche non sòn potenze conoscitiue,
ma desideratiue: & perciò è necessario, che la uo-
lonta, o l'appetito sensitiuo sia mosso, & prouo-
cato al desiderio da qualche potenza, che cono-
sce il bene, che è come dicemmo, l'oggetto del-
l'appetito, laqual potenza non è altro che l'in-
telletto, o la fantasia; & così l'intelletto, & la
fantasia muouono, & riducono la uolonta, &
l'appetito dalla potenza all'atto, inquanto che
essi mostrano loro il loro appetibile, ilquale è
subito da loro attualmente appetito, & deside-
rato, che egli è loro innanzi; perche non posso-
no desiderare, & seguire altro bene, ne odiare,
& fuggire altro male, che quel che è loro mo-
stro, & offerto da queste due potenze consci-
tiue. Ma sono alcuni, che hanno cōtraria opinio-
ne; perche non uogliono, che l'intelletto, & la
fantasia sieno i primi, & principal mouenti, ma
la uolonta, & l'appetito; & dicono, che la fanta-
sia, & l'intelletto non fanno altro, che mostrare
alla uolonta, & all'appetito il male, & il bene,
& quello, che si debba fare, & quello, che si deb-
ba fuggire; & che per questo la uolonta, & l'ap-
petito non fuggono sempre quel male, & segui-
rano quel bene, che è loro mostro dalla fantasia,

& intelletto ; perche hora lo fanno , & hor no , secondo che uogliono ; perche è in loro potestà di poter mouer l'animale , & comandargli , che seguiti , & conseguisca il male , come il bene mostrato loro dall'intelletto , & dalla fantasia ; perche la uolontà , & l'appetito sono intorno à duo oppositi , cioè al bene , & al male . Onde non auuiene alla uolontà quello , che a gli agenti naturali , che essendo appresso all'oggetto loro , & essendo tra loro la debita distanza , non possano fare , che non operino , come si uede manifestamente nel fuoco , alquale essendo presso una materia atta a ardere , non si puo tenere , che non l'arda . Doue la uolontà ancor che le sia proposta una cosa buona , & da essere seguita , se bene ella per sua natura è inchinata à seguirla , non è pero costretta a seguirla , ma puo uolerla , & non uolerla , & far che l'huomo la seguiti , & non la seguiti . Puo oltre di questo per sua natural uirtù mouere , & comandare all'intelletto , che consulti , & che consideri , & piu questa cosa , che quella , & che egli intenda , & non intenda ; perche noi intendiamo quando noi uogliamo , & quando noi non uogliamo noi non intendiamo . A questa potenza sono sottoposte tutte l'altre potenze , che ha l'huomo , come animale , non pero in tal modo ; che elle non possano esser mosse da loro oggetti senza l'imperio della uolontà ; ma per esser disposte , & ordina-

rea mouersi ogni uolta che a lei piace. La onde se ben la potenza uisua quando le è appresentato uno oggetto, poniamo caso un color bianco, è mossa naturalmente da quello, puo nondimeno la uolonta comandarle, che si riuolti al color nero, & così puo fare à tutte l'altre potenze sensitue. Ne è oggetto alcuno, ne cosa nessuna, che le possa comandare, che ella uoglia se non quello, che le piace; alquale ella muoue l'huomo che lo segua. Per lequali cose piu presto pare, che la uolonta muoua l'intelletto, che egli lei, & che ella sia il primo, & principal mouente dell'huomo. Ma per rispondere à questo, noi habbiamo da sapere, che Iddio, ò la natura diede à tutte le cose un certo desiderio naturale di conseruarsi nel loro essere, & di goder quella cosa, doue è il lor proprio bene, ò uero pare, che ui sia. La onde è certissimo quello, che dicono i saui, che tutte le cose per natura desiderano la perfettione, & la fermezza, & il bene, & il mantenimento loro, & fuggono il male loro, & la loro corruttione, & morte. Per la qual cosa benissimo si dice, che'l desiderio non è altro, che una certa inclinatione, & impeto, che muoue il desiderante à uoltarsi uerso quella cosa, che propriamente gli si conuiene, ò uero, che gli pare, che gli si conuenga: & questa tal cosa si chiama bene. Che questo che noi habbiamo detto sia uero, si uedra per questo, che noi

diremo . Tutte le cose , che sono , sono di due forti : una che conosce , & una che non conosce : onde è necessario , che sieno ancora due forti di desiderii . L'uno con cognitione , & l'altro senza , cioè naturale . Quelle cose , che non hanno cognitione hanno sempre una inclinatione naturale al proprio loro bene , all'acquisto del quale elle uoltano ogni loro attione . Questo si uede chiaramente negli elementi , che sempre per una certa inclinatione , & impeto naturale , che è in ciascuno di loro , si uoltano , & uanno al luogo loro , come loro conseruatore , & lor proprio bene , & per lo contrario fuggono dal luogo , che non è loro conueniente , come cosa cattiuu , & che distrugge l'esser loro . L'herbe similmente , & gli arbori hanno la medesima natura di uoltarsi à quel bene , che promette , & mostra la lor salute : & questo è chiaro ; perche se uno arbore è piantato fra due terre , delle quali una gli si confaccia , & l'altra no , egli manda le sue radici sempre a quella , che fa per lui , & schifa l'altra ; perche gli è dānosa . Oltre di questo tutte l'herbe , & gli arbori tirano per le lor radici gli alimenti loro , & gli spandono per le lor midolle , & per le loro scorze . Non ueggiamo noi , che e cuoprono la midolla loro col legno , & con la scorza : perche è tenera , & molle ; perche da se non si puo difendere , & la difendono dalla maluagita dell'aria : Talche se noi consider-

mo bene, & minutamente, noi troueremo che in tutte le cose, che non hanno cognitione, ui è questa inclinatione, che io ho detto, & che la natura ha ordinato loro, che elle si conseruino per le cose, che son loro conuenienti, & per quelle, che sono loro nociue si corrompano. Et questa inclinatione si chiama desiderio naturale. Et queste cose tali sono guidate al loro bene da uno intelletto, che non erra mai, come interuiene allo strale, che ua al segno, non perche egli lo conosca, ò da se ui si gitti, ma guidato dall'arciere, che inuerso là l'ha tirato. L'altre cose ancora, che hanno cognitione sono medesimamente per natura inchinate al bene. Questo desiderio si diuide in desiderio animale, & rationale. L'animale è quello, che solamente è mosso dal senso, & che non desidera ne piu qua, ne piu là, che'l senso giudichi. Ilquale desiderio è sempre negli animali bruti. Desiderio rationale, cioè la uolonta è quello, che sempre seguirà la cognitione intellettiua. Questo desiderio animale, cioè l'appetito sensitiuo, come ho detto, sempre è di qualche cosa, che è per sua natura buona, ò che par buona: come per essemplio; gli animali bruti per lo beneficio, che riceuono, di saluatichi si fanno domestici, & per lo contrario per qualche male, che sia lor fatto, & nuocumento, diuentano di domestici saluatichi. Dimodo che'l bene è quello, come dice Aristo

LIBRO

tele, che sempre muoue l'animale³. Oltre di questo non ci mostra la diffinitione del desiderio, che noi habbiamo fatta, che egli non puo essere, se non del bene: cioè che egli non è altro che una inclinatione, & un piegamento inuerso il bene, il quale è il suo oggetto. Onde se egli potesse desiderare, & uoltarsi al male, ne seguirebbe, che questa diffinitione non sarebbe uera, ne'l bene sarebbei oggetto del desiderio, ne sarebbe ancora uera quella uniuersal propositione, che dice, che ogni agente opera per qualche fine, o bene, che noi ci uogliamo dire. Per la qual cosa si uede, che questo desiderio non si puo mai uoltare al male conosciuto per male. Et perche questo desiderio non puo esser senza la cognitione della fantasia, come si disse di sopra, laquale spesso giudicando s'inganna che il male le par bene, ne nasce che assai uolte la uirtu, che appetisce, laquale è per se cieca, & non conosce, desidera il male sotto specie di bene. Non potendo adunque questa potenza appetitiua uoltarsi, & inchinarsi al male, ma solo al bene, che bisogna, che necessariamente sia conosciuto, come s'è detto di sopra, ne seguita, che douendo ella appetire, appetisca, & seguiti quel bene, che le sarà mostro dalla fantasia; & così ella necessariamente seguita la cognitione della fantasia, & comanderà all'animale, che si muoua ad acquistare tal bene. Ma lasciamo andar questo deside

rio, & ueniamo à ragionare del desiderio rationale, cioè della uolonta dell'huomo, laquale par pure secondo alcuni, che habbia un non so che di piu, cioè di poter far quello, che si dice di sopra, contra la mia openione: & ancor che da questo, che si è detto, si possa concludere, che ancora la uolonta ha dalla natura di non uoler mai il male, ò uoltarsi à quella cosa, che à lei è mostra per rea, & per nociua, nondimeno accioche la cosa sia piu chiara ne diro qual cosa. Dico adunque, che egli è impossibile, che la uolonta uoglia mai il male, per queste ragioni, che io diro. Il bene è quello, come dice Aristotele, nel primo dell'Etica, che tutte le cose appetiscono; & perche la natura della diffinitione è di conuertirsi col diffinito, perciò diremo, che quello che tutte le cose appetiscono è il bene: se adunque la uolonta uolesse, & desiderasse per se il male conosciuto, ne seguirebbe necessariamente, che'l male sarebbe bene, ò che Aristotele harebbe detto falsamente, che'l bene è quello, che tutte le cose appetiscono. Oltre di questo, se la uolonta uolesse, & eleggesse il male per se, & lasciasse il bene conosciuto, ne seguirebbe che ancora il male sarebbe cosa uolibile, & oggetto della uolonta: ilche non è in modo alcuno ragioneuole, & contro quello, che dice Aristotele nel terzo dell'Etica, che l'oggetto della uolonta è il bene, ò uero, ò apparente, che egli si sia, & contra quel-

la uniuersal propositione, che dice, che ogn' agente fa tutto quello, che egli fa, per cagione di qualche fine, o' bene, come dicemmo, che fine, & bene è una medesima cosa. Et questo auuiene; perche nessuno si muoue à fare nessuna operatione per se stesso, ma è necessario, che da qualche altra cosa ei sia mosso, che non è altro che'l bene. Di piu se la uolonta è un'appetito rationale, come habbiamo detto, & come uuole Aristotele ne'l terzo dell'anima; & che ogni appetito non sia altro, che una attione del desiderante in alcuna cosa, & nessuna cosa puo haue- re inclinatione, se non in quella cosa, che le sia in qualche modo simile, & conueniente, il che è bene, non sarà falso dire, che la uolonta possa uolere, appetire il male come male: se adunque la uolonta non puo uolere il male, come s'è mostro, come sarà adunque uero quello, che s'è detto, contra la nostra oppenione, cioè che ella puo uoltarsi, & uolere il male, & lasciare il bene, che le ha mostro l'intelletto, & che ella non lo seguirà sempre stando tal giuditio saldo, & fermo: A questo s'aggiunge, che se la uolonta potesse uolere contra il giudicio dell'intelletto, come farebbe ella appetito di quello: Di piu non si uede chiaro, il che ciascuno proua in se stesso, che quando l'intelletto mostra à uno un bene, & assolutamente bene, senza nessuna circostanza di male, egli lo uuole, & lo desidera, & cerca di ha-

uerlo necessariamente, se egli non è impedito: et così per lo contrario non fugge egli quella cosa, che l'intelletto ha giudicato per cattua senza nessuna circostanza di bene. Ho detto che la cosa buona non sia congiunta con qualche male; et la cattua con qualche bene; perche allhora forse non la uorrebbe se ella ui fosse congiunta, et questo non già per non uolere il bene, ma per non uoler quel male, che è congiunto con lei: o uero potrebbe elleggere la cosa rea non per uolere il male, non essendo egli in nessuno modo cosa appetibile, ma per uoler quel bene, che è mescolato con lei. Oltre di questo dice Aristotele nel terzo dell'Etica, che l'huomo cattiuo non sa, ne quello, che sia bene à fare, ne male à fuggire: il che non dice per l'altro se non, che nessuna uolonta si uolrà mai al male. Et nel secondo dell'Etica ad Eudemo, che la uolonta è del bene secondo la natura, et del male fuori di natura. Nessuno è adunque, che uoglia il male in quanto male; perche il male è sì brutto, che non puo ne muouere, ne tirare la uolonta, laquale ha naturalmente per oggetto il bene, et è mossa solamente da quello: da quello dico, che è giudicato essere bene à lei; perche il ladro conosce, et sa che la giustitia è assolutamente buona, et che il giudice è huomo giusto, & buono; nondimeno egli non ama, ne l'uno, ne l'altro, ma gli ha in odio. Et come il sole non puo es-

L I B R O

fer senza la luce , che è la sua proprietà, & la sua natural uirtu , ne la terra senza la grauezza , che è à lei naturale, ne'l fuoco senza'l calore , che gli è proprio , & naturale , così la uolontà non puo essere senza la sua naturale , & essenziale proprietà , che non è altro che desiderare, & uolere il bene , & fuggire il mal conosciuto ; perche nessuna cosa puo esser separata dalla sua proprietà naturale senza la sua distruzione , & corruzione . Et questa dispositione, inclinatione , & proprietà naturale, che è nell'huomo , che gli fa seguire sempre quella cosa , che egli giudica , che gli sia buona , & conueniente , & fuggir quella, che gli par cattiuà , & nociua, significa essere in lui perfettione , & dignità ; perche, se egli potesse uolere, et desiderare il mal conosciuto per male , ne seguirebbe, che egli sarebbe un'animale imperfettissimo, essendo che egli desidererebbe , et uorrebbe la distruzione del bene , & dell'esser suo , non essendo altro il male, che priuation di bene , et così egli uerrebbe à essere nemico di se stesso . Et se bene , come si è detto, ella è intorno à gli oppositi , non pero ella uole il male ; perche ella è solo di quegli oppositi , che sono contenuti sotto il suo oggetto , come ancora è la potenza uisua , che è del bianco , & del nero , che sono contenuti sotto'l colore oggetto del uedere . Onde la uolontà è intorno à gli oppositi contenuti sotto'l bene , che è il suo

oggetto ; perche la uolonta uuole , che qualche uolta l'huomo si muoua , et qualche uolta stia fermo , che qualche uolta fauelli , & qualche uolta taccia , secondo che le par che sia bene . ò uero diremo cosi , che la uolonta è intorno al bene , & al male , ma non in uno medesimo modo ; perche ella è intorno al bene desiderandolo , & intorno al male fuggendolo , et in questo modo ella è cosi del bene , come del male . ò uero si dirà , che la uolonta è intorno à gli oppositi ; perche ella puo uolere il male non gia come male , ma sotto specie di bene . Per la qual cosa si puo concludere , che coloro s'ingannino grandemente , che dicono , che ella possa uolere il male , & desiderare , & seguire altra cosa , che quella , che l'intelletto hara giudicata per buona ; perche se ella non puo uolere se non il bene conosciuto , ne seguita , che ella non potrà mai seguir cosa nessuna , che l'intelletto non habbia giudicato , che ella debba essere seguita ; perche altrimenti ella desiderarebbe il male , & lo uorrebbe ; & cosi per lo contrario non potra fuggire nessuna cosa , che non sia giudicata degna d'esser fuggita . Per il che si uede chiaro , che ella seguita sempre la cognitione intellettiua , come l'ombra seguita il corpo ; perche se ella non la seguisse , ella uorrebbe il male conosciuto per male , che è contra à quello , che si è prouato . non puo adunque la uolonta muouer l'huomo se non à quel

bene, che l'è mostro dall'intelletto: Onde l'in-
 telletto infonde, & dà in un certo modo la uir-
 tu di muouer l'huomo alla uolonta. per il che
 se l'intelletto non è in atto, la uolonta non ui
 puo essere: le quali cose dette fanno segno ma-
 nifesto, che l'intelletto sia piu principale à mo-
 uer l'huomo à seguire, & à fuggire, che la uo-
 lonta. Ne è uero, che ella non sia simile all'a-
 gente naturale in questo; perche come l'agente
 naturale, come farebbe il fuoco non puo fare,
 che non arda una materia, che gli sia uicina atta
 ad ardere, cosi la uolonta non puo non inchinar
 si à uolere, & seguitare il bene, che si puo haue-
 re, che l'è mostro, & appresentato dall'intellet-
 to. Ma forse qualcuno mi dirà, che se bene ci
 pare per le cose dette di sopra, che la uolonta
 non possa uolere se non il bene, nondimeno che
 si uede il contrario, cioè che ella uuole, & eleg-
 ge molte uolte il male conosciuto per tale. Et
 che questo sia uero ce lo mostra chiaramente l'es-
 sempio di coloro, che con le lor proprie mani
 si hanno dato la morte. Et quantunque e sape-
 uano che la morte fosse cosa cattua pur si sono
 amazati. Oltre di questo non fa il ladro, che'l
 rubbare è cosa rea, & uituperosa? nondimeno
 egli elegge fare cosi. & l'incontinente fa ancora
 che commetter l'adulterio è cosa cattua, & uer-
 gognosa, & pure lo commette. il simile di mol-
 ti altri auuiene, che conoscono il male, nondi-

meno lo eleggono . Onde non pare che la uolonta uoglia sempre il bene . A questo io rispondo che non è nessuno , che uoglia per se , & assolutamente il male ; perche noi habbiamo questo de natura, come ho detto, che sempre eleggiamo , & uogliamo quella cosa, che ci par buona , & quantunque alcuno patisca , & elegga il male uolendo , nondimeno non è per se questo patire , ma per causa d'altro ; perche' egli elegge patir danno, & incomodo , non per hauer danno , & incomodo , ma per conseguir, l'intento suo , & questo conseguir il suo intento [gli par che sia bene , & conueniente , senza il quale incomodo , ò male , che noi uogliamo dire , non potrebbe mādare ad effecution il desiderio suo . Si che tutti coloro che eleggono l'incomodo , & il male, che hāno gia giudicato esser meglio elegger esso male , & patir esso incomodo per conseguir qualche bene, ò p̄ uietar qualche maggior male che no'l patire , & esser priui di quel bene da loro desiderato , ò uero sopportare alcun maggior male . Et così tutti quegli che uogliono alcun male, eleggono coral male per accidente , & non per se stesso ; perche considerandosi il male senza hauer rispetto ad altro , niuno mai di sua uolonta lo eleggerebbe ; ma quando si elegge, non si elegge per uoler esso male, ma per conseguir qualche comodo , ò per fuggir qualche maggior male ; & questo fuggir , & mancar di

qualche male è bene. La onde coloro, che si danno con le lor mani uolontariamente la morte, intendono un'altra cosa, laqual essi non pensano poter conseguire se non per questa uia. Giudicano adunque questi tali mediante la morte uscir de quelli affanni, che si trouano, & morti non esser così miseri, & infelici, come sono essendo uiui. Talche la morte è giudicata da loro per molto manco male che la uita; & perciò sotto immagine di bene eleggono così fare. Et se fosse lor possibile senza la morte schifare i lor mali, & i lor affanni essi non si darebbono la morte. Il ladro parimente è mosso à rubare, non per dānificare il prossimo, ma per acquistar egli qualche utilità, laquale gli si mostra come cosa buona, & da esser da lui seguita. Et se egli potesse hauer la robba senza rubare, non la ruberebbe altrimenti. Il simile auuiene dell'incontinente, ilquale non opera mai male sapendo di far male. Et accioche tal cosa ne sia piu chiara, & piu manifesta habbiamo à sapere, che'l continente è come uno, che ha qualche scienza, & non la puo operare per qualche perturbatione, come sarebbe per l'imbriachezza, ò per lo sonno, ò per qualche cosa simile. Questo tale se bene hara l'habito della scienza, non però potra essendo in questo stato operare secondo quella: ma rimossa poi tal cosa, egli potra operare secondo la scienza sua: così.

dell'incontinente auuiene, il quale auanti che sia assalito dalla concupiscenza carnale, ò dall'ira, giudica, & ottimamente conosce, che l'adulterio, & l'ira è cosa cattiuà, ne mai egli conoscendo questa cosa nō commetterà ne l'adulterio, ne si lascerà uincere dall'ira; imperochè egli è cosa impossibile essendo una uera cognitione in atto nell'huomo, che egli faccia contra quella: ilche conferma Aristotele nell'Etica. Ma quando egli è poi con impito assalito da queste passioni, non può più operare secondo la sua prima cognitione; perche uenendo esse perturbationi con uehementia, turbano, & offuscano la ragione: talche l'huomo non sa più d'iterminare, ne particolarmente giudicare ne qual cosa sia buona, ne qual rea: ma giudica tutto'l contrario. Egli è necessario adunque, che si leui l'impedimento di esse passioni, se egli ha à ripigliare la sua uera cognitione, & chiarificarsi l'intelletto. Et à questo proposito uoglio allegare il propio essemplio, che da Eustratio molto accomodato in questa materia, accioche la cosa sia più manifesta. Dice Eustratio che si come il Gramatico imbrocato non può come gramatico operare; perche allhora salgono impetuosamente certi fumi, ò uapori, che dir noi uogliamo, che gli offusca l'intelletto, & gli tolgono mentre che durano il poter operare la sua arte: ma consumati cotai uapori, l'intelletto si chiarifica, & gli ritorna la sua uir-

tu gramaticale , & opera secondo quella . il simile auuiene dell'incontinente;perche egli conosce in uniuersale che egli è mala cosa commetter l'adulterio,ma assalito dalla uehementia concupiscibile si turba, & si offusca la ragione , & perde essa cognitione : talche egli non puo usare la cognitioni uniuersale applicandola alla particolare: anzi è tirato , & sforzato dalla concupiscenza à conseguir la cosa , che gli diletta sotto specie di bene , quantunque sia cosa cattiuu. Si che per la perturbatione , che non gli lascia conoscer il uero , egli giudica il male per bene , & il bene per male,& cosi come imbrociato tanto sta priuo del diritto suo giuditio di ragione,quanto dura in lui il concupiscibil suo desiderio. La onde trouandosi in tal termine , egli eleggera sempre il male , ma sotto couerta di bene , ma cessata poi questa concupiscenza,questa ignoranza si partira da lui , & gli ritornera la uera cognitione, & dirittamente giudichera , che sia cosa rea commetter l'adulterio , ne mai potra cometter cosi fatto peccato, stando in cotal cognitione . L'incontinente adunque non uuole mai il male in quanto male , ma sotto specie di bene , perche egli allhora che egli opera si crede che sia buono quello , che egli fa , & non ha ne buona , ne uera cognitione del fine , per il quale egli opera , stimando esso fine per buono non essendo . Et questo auuiene, come ho detto ; perche egli ha il giuditio

giuditio della ragione corrotto. Et se pur mi fosse detto, che sono de gli incontinenti, che pare che non habbiano il giuditio della ragione corrotto, nondimeno fanno cattive operationi; per che alcuno di loro alcuna uolta dice ritrouando si nelle passioni, io so che questa cosa è rea, come commetter adulterio, o fare homicidio, o simil cosa, nondimeno io la uoglio fare. Onde non pare, che egli habbia il giuditio della ragione offuscato, & impedito facendo cattive operationi, & così per conseguente pare che faccia contra quella sua cognitione, che egli ha in atto, & elegga il male conosciuto per male, & non conosciuto per bene. Alla qual cosa rispondendo dico, che quantunque questi tali dicono con la bocca qualche cosa, nondimeno hanno altra opinionione, & sentono altrimenti. Et questo segno lo manifesta, che essi operano il contrario di quello, che dicono. per la qual cosa sono in questo dissimulatori, & bugiardi; perche quando questi tali dicono, che una cosa è cattiva, come sarebbe l'adulterio, & poi lo fanno, non così stimano ueramente, ma dicono così per scusation loro; perche ueggendo, che l'adulterio è stimato quasi da tutti per cosa cattiva, affermano anco essi ciò esser uero, per non parere d'esser totalmente priui di giuditio. Et quando lo fanno si scusano in questo modo dicendo, che non possono far dimanco di non commetter l'adulterio

rio, per esser à ciò sforciati, & necessitati. per la qual cosa non è da giudicare per le lor buone parole, che dicono, che in essi sia uera, & perfetta cognitione. Et se pure si uolesse dire, che l'incontinente commette l'adulterio, che ei fa, che è cosa cattiuu, io risponderai, che egli è uero, che egli lo puo conoscere per cosa cattiuu, ma non è già uero, che si muoua à commetter l'adulterio per l'adulterio stesso, ma per quella diletatione, & piacere, che l'adulterio gli mostra, che consegua se egli lo commette: talche il piacere, che è bene, diletteuole, lo fa peccare, & non l'adulterio, perche se egli potesse hauere il piacere, senza fare questo peccato, non lo farebbe, & se egli non hauesse piacere in commetterlo non lo commetterebbe: talche considerando il piacere insieme col peccato, giudica che sia meglio peccare, & hauere il piacere, che si è proposto, che non peccare, & esserne priuo. Perilche l'incontinente non fa mai contra quella cognitione, che egli ha in atto. Da tutte queste cose si puo chiaramente conchiudere, che tutti coloro, che fanno male, lo fanno sotto ombra, protesto, & immagine di bene; & che la uolonta seguita sempre il giuditio dell'intelletto, ciò è che ella uole sempre quel bene, che le è mostro dall'intelletto. Per laqual cosa si uede chiaramente, quanto s'ingannano coloro, che pongono da una parte l'intelletto dicendo, che di continuo egli mo-

stra alla uolonta quel bene, che ueramente è bene, & la consiglia à pigliarlo, & accettarlo, & dall'altra il senso, che essendo egli per sua natura bestiale, & dishonesto le mostra, & la consiglia il piu delle uolte à desiderare, & à eleggere il contrario. Talche essi pongono la uolonta in mezzo di amendue, facendola realmente distinta dall'intelletto; dicendo che ella puo così pigliare, & eleggere quello, che le mostra l'intelletto, come quello, che le mostra il senso. Dico esser falso questo lor parere; perche essendo la uolonta appetito dell'intelletto, come si è detto, non potra mai ella acconsentire al senso; perche se ella lo potesse fare, & lasciare l'intelletto, ne risulterebbe, che ella sarebbe anco appetito del senso, la qual cosa è negata da ciascun buon filosofo; perche ella è una potenza rationale, che è solamente appetito della cognition intellettiua, & l'appetito sensitiuo della cognition sensitiua. Ne è uero, che queste due potenze, cioè è l'intelletto, & la uolonta, per laquale l'anima conosce, & uole, sieno realmente tra loro distinte, come essi pensano, ma solo formalmente: dimodo che elle sono quasi una cosa medesima. Onde possiamo dire, che la uolonta conosce, & l'intelletto uole, in quanto che queste potenze sono realmente il medesimo l'una che l'altra: ma non pero formalmente diremo, che l'intelletto uoglia, & la uolonta intenda. Et se mi fosse dimandato

donde nasce, che l'huomo spesse uolte desidera, & uole il male sotto specie di bene, non potendo la uolonta per sua natura mai seguitare, ne acconsentire al senso. Io risponderei cosi, (quantunque dalle cose dette disopra si potrebbe cauare la cagione, pure non refterò di dirne qual cosa, accioche ciò meglio s'intenda) che questo auuiene, perche l'intelletto nostro piglia tutte le sue cognitioni dal senso, il quale gli mostra il piu delle uolte in cambio del uero bene un ben apparente. La onde la uolonta tirata da tal cognitione lo desidera, & lo elegge. la cagione adunque di tal cosa è questa, che alla cognition sensitua dell'huomo pare la cosa altrimenti di quello, che ella è, & per conseguente l'appetito sensituo l'appetisce, & la desidera, il qual atto della cognition sensitua, & appetito sensituo alcuna uolta uiene all'huomo con tanta furia, & con tanto impeto, che molto gli offusca l'intelletto, o la ragione, che noi uogliamo dire, che gli fa perder la uera cognitione: talche l'intelletto acconsentisce alla cognition del senso, & gli pare la cosa di quella stessa natura, & qualita, che pare al senso, come interuiene dell'incontinente, & allhora la uolonta elegge il male, come bene; & se l'intelletto non giudicasse quella medesima cosa per buona, che ha giudicato il senso, la uolonta non la uorrebbe mai; perche ella non ha riguardo mai al senso, essendo, come ho det

to, ella appetito dell'intelletto . Il contrario auuiene, quando il senso conosce la cosa, come ella è ueramente, & non s'inganna intorno à lei : ò uero quando la ragione è piu gagliarda del senso, come auuiene al continente, che essendo assalito da qualche passione, come sarebbe da una passione carnale, gli pare in un certo modo, che il commetter l'adulterio sia cosa buona, per lo piacere, & diletto, che egli fa essere in commetterlo, & questo parergli la cosa così cattiuua per buona nasce, per che la ragione, et l'intelletto è alquanto offuscato dal senso, & per non esser tanto offuscato, che egli non possa conoscere la cosa non esser così buona, & che non gli paia pure di far male commettendo tal peccato, contrasta così tra se, se egli è bene, ò male : all'ultimo si risolve, che sia meglio non commetterlo, & questo così fatto giuditio del suo intelletto nasce per nõ esser l'intelletto tanto offuscato, che gli paia la cosa di altra sorte di quello che ella è, & così la ragione, & l'intelletto uince il senso, & egli si astiene da i piaceri, che gli si offeriscono, ma non con poca fatica ; perche la uolonta seguita per sua natural inclinatione quel bene, & fugge quel male, che le è mostro, & appresentato dall'intelletto . Si che la uolonta sempre si inchina, si muoue, & s'applica al giuditio dell'intelletto. Ma bisogna auuertire, che non in tutte l'operationi dell'huomo ui concorrono l'intelletto, et

la uolonta; perche qualcuno puo esser alcuna uolta assalito con tanto impeto, & con tanta uehementia da qualche passione, come farebbe dall'ira, o da qualche concupiscenza, che egli diuenta furioso, & fuori di se, & si fa simile alle bestie, che seguitano di necessita l'impeto delle passioni subito, che elle uenghino loro. in questo tale non è all'hora nessun atto dell'intelletto, ne per conseguente della uolonta, essendo egli all'hora per la uehemente passione del tutto legato, & offuscato. Et queste cosi fatte operationi causate senza ragione, & senza alcun discorso, si possono chiamare piu presto bestiali, che humane. Sono ancora certe altre operationi pur dell'huomo senza l'atto dell'intelletto, & uolonta, come per essempio sarebbe il manegiar si la barba, o riuolger si qualche cosa in mano senza proposito nessuno, & senza accorgersi pensando in altro, o altra cosa simile, che si suol fare quasi di continuo. Ma torniamo al nostro proposito, & diciamo conchiudendo, che la uolonta sempre uole quel bene, & fugge quel male, che è cognoscito dall'intelletto, & ciò non fa ella gia per forza, ma uolontariamente. Ma forse qualcuno mi potrebbe dire, che egli è uero, che quando l'intelletto mostrera alla uolonta un bene, che sia assolutamente bene separato da ogni male, & da esser seguito, ella lo uorra, ne potra fare di non

lo uolere, & in tal caso è uero, che ella seguita la cognition del bene, & fara sol quello, che le mostra l'intelletto: ma se l'intelletto le rappresenta qualche cosa, che habbia in se parte di bene, & parte di male, all'hora ella potrà & uolerla, & non uolerla; talche ella non dependera dalla cognitione dell'intelletto, ma da se stessa; perche la uolonta ha dalla natura di uolere solo il bene: Pero fara in suo potere di far quello, che le piace, & cosi ella fara principal mouente dell'huomo. A' tale obiettion noi diamo questa risposta, che questa cosa, doue è parte di bene, & parte di male, fara dall'intelletto offerta alla uolonta in uno di questi tre modi necessariamente; ò che'l bene sia piu del male, ò per lo contrario, ò che l'uno non superi l'altro. se egli gliele presentera nel primo modo, io dico, che ella non potrà fare, che ella non la uoglia, talche ella uerra à eleggere il male, non perche ella lo uoglia, ma per conseguire quel gran bene, che uì è dentro; perche questo bene per esser maggior del male, ha maggior forza, che'l male non ha; & pero uien à tirare à se piu la uolonta, che'l male non la caccia. Egli è uero, che egli non ha quella forza, che egli harebbe di tirarla, se ci fusse separato dal male, ne ella ua à lui cosi prontamente, & uolentieri, come ella farebbe, se nella cosa non fosse punto di male, se nella cosa fus-

se piu male, che bene, ella non la uorra, ne potrà uolerla, & così lasciera il bene, non perche ella non uoglia il bene, ma per non hauere quel male, che è congiunto col bene; Perche il male ha maggior forza all'hora di scacciarla, che non ha il bene di tirarla à se. se non ui fara piu male, che bene, allhora ella stara sospesa sopra di se, & non si risoluera mai ne à uolerla, ne à non la uolere; perche la forza dell'uno, & de l'altro contrario fara uguale, & pero tanto l'uno la terrà da se discosto, quanto l'altro la tirerà à se: Onde ne l'uno, ne l'altro uincera. ne è da dire, che ella da se stessa si possa risolvere, & determinare à uolerla, ò no; perche ella sarebbe indifferente, & indeterminata intorno à tal cosa, & essendo così, non si potrà da se determinare; perche l'indifferente, & l'indeterminato non si puo mai determinare da se, altrimenti non sarebbe indeterminato, & non sarebbe ragione, che ella si determinasse piu à uolerla, che à non la uolere. Onde bisogna, che l'oggetto la muoua, & la determini; il che confermano le cose dette di sopra, & Aristotele nel terzo dell'anima, parlando dell'ordine de principi; che muouono l'animale, doue dice, che l'appetibile è quello, che muoue, & non è mosso, & l'appetito muoue, & è mosso; è mosso dall'appetibile, cioè dall'oggetto, & muoue la potenza motiua, & esecutiva, come s'è detto, & come si dirà. Non puo

ancora la uolonta, come essi dicono, comandare all'intelletto così assolutamente, che consulti, giudichi, & consideri meglio, se questa, o qual che altra cosa debbe essere seguita, o fuggita, ne che intenda, o non intenda qualche cosa, se prima non le è mostro, & offerto dall'intelletto, che egli è bene, che si consideri meglio, & si intenda più questa cosa, che quella: onde giudicando l'intelletto, che egli è bene il considerare, o l'intender qual cosa, subito rappresenta il bene alla uolonta, laquale non potendo uolere, se non quello, che le consiglia l'intelletto, dice all'intelletto, che consideri, & intenda. & è uero, che noi intendiamo, quando noi uogliamo, ma questo uolere intendere, nasce dall'intelletto, che giudica prima, che sia bene intendere, onde noi non uogliamo intendere se l'intelletto non ci mostra, che sia buona cosa l'intendere. ne puo ancora la uolonta comandare à sensi esteriori, che si uolturno più à questo oggetto, che à quello, se prima l'intelletto non le mostra, che sia meglio uoltarsi più à l'uno, che all'altro. Di modo che chiaramente si uede, che ogni atto della uolonta presuppone l'atto dell'intelletto, per la qual cosa la uolonta non potra sospendere il suo atto, & non determinarsi all'oggetto, se prima l'intelletto non le mostra, che sia meglio sospendere l'atto suo, insino à tanto, che si consideri meglio. Per la qual cosa si uede ancora, che bisogna, che

LIBRO

In questo ella seguirà l'intelletto, & che ella non
 faccia ne piu qua, ne piu la di quello, che egli
 le mostra. Et non per questo resta, che ella non
 faccia quello, che le piace; perche non le puo
 piacer altro, che quello, che l'intelletto le mo-
 stra, che sia buono, & da esser seguito. Ma
 forse qualcuno mi potrebbe dire ancor questo,
 che egli è uero, che la uolonta fa cosi per sua
 natura, quando dall'intelletto le è offerto solo
 una cosa buona, ma quando piu, che ella potra
 à suo piacere eleggere cosi l'una, come l'altra.
 Dico che queste cose saranno ò pari di bontà, ò
 l'una migliore dell'altra. Se pari, dico che elle
 saranno ancora ugualmente desiderate; onde la
 uolonta non si potra mai determinare ne all'u-
 na, ne all'altra, non essendo ragione, per la qua-
 le ella si debba mouere piu à questa, che à quel-
 la: onde ella fara indifferente, & indetermina-
 ta, come s'è detto di sopra. se l'una fara miglio-
 re dell'altra, dico che ella eleggera la migliore,
 & non potra eleggere la manco buona; perche
 noi desideriamo, come dice Aristotile nel terzo
 dell'anima, quello che è migliore. Oltre di que-
 sto la uolonta non puo, come s'è detto, uoler
 nessuna cosa, se ella non è appresa, & conosciu-
 ta, dimodo che ella non puo seguir, ne fuggi-
 re cosa alcuna, se non fara giudicato, che ella sia
 da esser seguita, ò fuggita, ma l'intelletto non
 giudichera mai, che si debba accettare, & segui-

quello, che si fa, che sia minore bene: & però ella non potrà uolere, ne seguire il minor bene. In oltre ne seguirebbe, se questo fosse, che ella uorrebbe il male come male, che è contra quel lo, che di sopra s'è detto; perche il minor bene rispetto al maggiore è male, come ancora il minor male rispetto al maggiore è come bene. Di piu il potere, che ha la uolonta di uolere, & accettare qualche cosa, non le fu dato dalla natura, o da Dio per suo male, ma per lo suo bene, appartenendo questa conditione alle cose nobili, & eccellenti; & la natura, o Iddio non fa, ne ordina nessuna dispositione nelle cose, se ella non tende, & non si dirizza a qualche lor bene, come è chiaro; ma se la uolonta hauesse qualche dispositione, per la quale ella potesse andare al male, come male, o uero al minor bene conosciuto per tale, & lasciasse il maggior bene, questa dispositione sarebbe una dispositione piu cattiva, & tenderebbe piu al male, che quella dispositione, per la quale l'appetito non potesse uolere, se non il bene, o il maggior bene; pero appar manifestamente, che il poter, che ha la uolonta, non è di uoltarsi al male, o al minor bene. Cōchiudesi adunque per tutte le dette ragioni, che la uolōta presuppone in ogni suo atto l'atto dell'intelletto, & non l'atto dell'intelletto l'atto della uolonta, & che ella fa quello, che egli le mostra, & le appresenta, & per conseguente che

egli è il primo, & principal mouente dell'huomo. Ne per questo uoglio inferire, che ella non sia libera, se ben pare, che queste ragioni la facciano serua; che altro è quello, che naturalmente si puo conoscere coll'intelletto; & altro quello, che dice la sacra scrittura, & i Theologi ripieni di lume diuino; che la fanno libera, alla autorità de quali noi dobbiamo acconsentire; perche non possono errare. Et insin qui sia detto à bastanza di questa materia; & ueniamo à ragionare della potenza sensitiua motiua executiua.

Della potenza motiua. Cap. IIII.



A potenza, o uirtu motiua, che noi uogliamo dire, si puo considerare in duo modi. L'uno in quanto che ella muoue senza ubi dire ne all'immaginatione, ne all'appetito; la quale muoue l'arterie, & il cuore, & causa altri moti, doue non concorre ne appetito, ne immaginatione alcuna: & muoue il cuore stringendolo, & allargandolo, come propriamente fa il polso. Et lo muoue senza, che noi c'immaginiamo di muouerlo. Et questo così fatto moto s'assomiglia quasi à un cerchio, che si muoue in giro; perche la parte di sopra del cerchio girando pare che si allarghi,

& la parte di sotto si ristringa; Perche l'una par che ritorni in se, & l'altra da se stessa si dilati, & si discosti. Nell'altro in quanto, che ella ubbidisce alla potenza conoscitiua, & appetitiua, & si chiama motiua esecutiua da luogo à luogo; perche ella ubbidisce, & eseguisce quello, che le comanda l'appetito; la quale si difonde, & sparge per i nerui, muscoli, & membri, i quali sono il suo organo insieme col cuore, & fanno a modo della uolonta, & dell'irascibile, & concupiscibile; perche i piedi, le mani, & ogni membro, & finalmente tutto il corpo, si muouono à fare quel che uuole l'appetito, cosi sensitiuo, come intellettiuo; & questo è per lo spirito uirtuale, che si sparge per tutte le membra del corpo, che da loro la uirtu di mouersi. Et questo ne è segno; perche quando uno membro è opilato, che lo spirito non ui puo entrare, egli non si puo mouere, come auuiene à queglii, che sono apopletici, & paralitici. Et è da sapere, che'l moto locale, che fa l'animale, è simile al moto della carretta; perche come ella si muoue per diuersi mouenti, che hanno il loro moto principalmente dal carrettiere, cosi l'animale è mosso principalmente dall'anima; ma per diuersi mouenti; perche come il carrettiere sta à cauallo, & lo regola con la briglia, facendolo andare in qua, & in la, come egli uuole; & il cauallo è legato alla stanga con coregge, & altri legami, & la stanga

à fusi delle ruoti minori, che muouono le maggiori, & elle poi insieme con esse la carretta. Il carrettiere adunque primieramente muoue il cavallo, il cavallo muoue la stanga, che è come il timone, il quale muoue gli altri stromenti, & parti della carretta: & così da tutte queste cose si muoue tutta la carretta, così l'anima come carrettiere in muouere l'animale adopra per cavallo il cuore mediante la uirtu motiua; per la stanga l'ossa, & le congiunture per ruote, & i nerui per legami, & correggie, & per le briglie, che secondo che sono tirati si muoue l'animale. Et così si uede, come il moto dell'animale si assomiglia in un certo modo al moto della carretta. Et come nel moto della carretta sono duo primi mouenti, l'uno de quali è principale, & è il carrettiere, l'altro è organico, che è il cavallo, il quale per un certo ordine muoue ogni parte della carretta: così nell'animale il primo mouente, & principale è l'anima, il secondo organico è il cuore, per la uirtu del quale si muouono tutte l'altre parti.

Il Fine del terzo Libro.



QVARTO LIBRO

DE I DISCORSI DI M.

FRANCESCO VENIERO,

SOPRA I TRE LIBRI DEL

l'Anima d'Aristotele.

Dell'intelletto humano. Cap. I.



INsino à qui noi habbiamo ragionato dell'anima, che è comune all'huomo, & all'animale irrationale. Ragioneremo hora di quella parte di anima, che è propria dell'huomo, per laquale noi contempliamo, consultiamo, & intendiamo. Et questa è la potenza intellettiua, cioè l'intelletto nostro, che ha dalla natura il potere intendere tutte le cose: & se bene egli non sempre attualmente intende, & non ha in atto sempre

in se le specie intelligibili, accioche intenda le cose, è nondimeno in potenza ad hauerle, & intendere le cose. Et in questo è simile al senso; perche, come il senso non ha nessun sensibile naturalmente in atto auanti che egli senta, & è in potenza à sentirgli: come l'audito, che è in potenza à udir il suono, & è priuo di sua natura di ogni suono: così l'intelletto manca naturalmente d'ogni specie intelligibile auanti, che egli intenda, & si truoua in potenza à hauerla, & à intēdere le cose. Per laqual cosa, come il sentire è un' certo conoscere, & come noi qualche uolta sentiamo in potenza, & qualche uolta in atto: così ancora l'intendere è un certo conoscere, & qualche uolta noi intendiamo in potenza, & qualche uolta in atto; & da questo ne seguita, che essendo il sentire un certo patire dal sensibile, o uero una cosa simile alla passione, che l'intendere è un certo patire dall'intelligibile, o uero qualche altra cosa tale simile alla passione. Et di questi duo il secondo è piu uero; perche l'intendere non è proprio patire, essendo il proprio patire con corruttione, ma è un patir perfettiuo, come si disse del senso. Per tanto in quel modo, che'l senso, quando patisce dal sensibile, è impassibile, per questo, perche egli riceue il sensibile senza alcuna corruttione, o mancamento; così l'intelletto è impassibile, cioè non patisce alcun danno, ne perde alcuna cosa per riceuere le specie intelligibili.

bili. per laqual cosa, come il senso, inquanto che egli riceue i sensibili, è uirtu passua: così ancora l'intelletto, inquanto che egli riceue gli intelligibili, è uirtu passua. Questo intelletto nostro non è nessuno de quattro corpi semplici, come è fuoco, aria, aqua, & terra, ne misto di loro, come uoleuano certi antichi Filosofi, come Empedocle, & i suoi seguaci, i quali uedendo, che egli conosceua tutte le cose, dissero, che egli era di questi principii; perche noi conosciamo l'acqua, la terra, l'aria, & il fuoco; perche egli è fatto di loro. Ma questo è falsissimo; perche l'intelletto, come afferma Aristotele, è immisto, & priuo delle predette cose; perche, se fosse, come diceuano, ne seguirebbe tutto il contrario, cioè che egli non potrebbe intender le cose corporali; & così egli uerrebbe à non hauer cognitione di tutte le cose. Che non potrebbe intendere le cose corporali è chiaro; perche se egli hauesse in se qualche natura corporale, non solamente quella natura à lui conaturale non gli farebbe conoscere l'altre cose strane, ma l'impedirebbe; perche come l'amaritudine, che ha nella lingua colui, che ha la febre impedisce, che egli non puo apprendere il dolce; così parimente, se l'intelletto hauesse in se il fuoco, il fuoco non lo lascierebbe ne apprendere, ne conoscer l'acqua, & così si debbe dir de gli altri. Oltre di questo essendo l'intelletto à tutte le cose corporali in

P

LIBRO

potenza, egli è necessario, che non sia nessuna d'esse, ne similmente composto di loro; perche egli non puo essere, ne hauere nessuna di quelle cose, alle quali egli è in potenza, ma debbe esserne priuo. E' uana adunque l'openione di coloro, che pensauano, che l'intelletto fosse qualche corpo semplice, o uero composto, & misto di cose corporali. Dalche ne nasce, che egli non hara nessuna natura in atto di queste cose corporee, ma hara quella sola, per la quale egli è possibile à intenderle, & à riceuerle tutte, inquanto dico alle loro specie: & in questo egli è simile alla prima materia, che ha poter di riceuere tutte le forme materiali: ma è poi in questo differente oltre alle altre differenze, che egli ha, che l'intelletto riceue le forme uniuersali, & la prima materia solo le forme individuali. Oltre di questo l'intelletto puo conoscere tutte le cose, & la prima materia non ne puo conoscer nessuna; conciosia che essa non riceue se non le forme individuali, & secondo l'esser suo materiale, & chi le riceue solo à questo modo, cioè secondo l'esser suo reale, non è conoscitiuo. Ma bisogna auuertire, che se ben chi riceue le forme in se secondo l'esser suo reale, non puo hauere cognition nessuna, nõ pero ne seguita di necessita, che ciascuno, che le riceue altramente, cioè intentionalmente ne habbia cognitione; percioche se questo auuenisse, bisognerebbe dire, che ancora

il diafano illuminato conoscesse ; perchè egli riceue i colori secondo l'esser intentionale, & non le proprie lor forme : pero non basta à chi debbe esser conoscitiuo riceuer le forme intentionalmente, & spiritualmente ; ma bisogna ancora, che tal riceuitore sia l'anima, o qualche uirtu conoscitiua. Hora concludendo dalle cose dette dico, che l'intelletto possibile, o l'anima intellettiva dell'huomo, è una pura potenza atta nata à riceuere, & intendere ogni cosa. pura potenza dico in quanto alle specie intelligibili, & a gli atti di intendere, & non assolutamente; perchè, se egli fosse assolutamente pura potenza, egli non farebbe principio del nostro operare, ne quello, per lo quale noi conosciamo, & sappiamo, che è contra quello, che noi habbiamo detto ; perchè ogni principio d'operare non puo esser se non atto. Laqual potenza intellettiva manca realmente di tutti gli intelligibili materiali, ne è affissa, & appicata a organo corporeo. Et questo auuiene, accioche ella non sia determinata ad alcuna sorte di cose, ma sia comune, & uniuersale à tutte. Onde se ella le hauesse non potrebbe conoscere se non un genere solo, & così sarebbe determinata à una sol cosa; perchè così auuiene à ogni potenza organica. La uista non conosce nulla, se non il uisibile ; l'audio il suono ; & così trouera il medesimo, chi uorra discorrere intorno agli altri sensi. Ma questa potenza cono-

ſce uniuerſalmente tutte le coſe , che è ſegno euidente, che ella non è organica . Oltre di queſto, ſe ella hauèſſe organo corporeo, ella non riceuerrebbe ueramente le forme ; perche non ſi riceuerbbono le ſpecie nella potenza ſola, ma nel congiunto ; imperoche la potenza uiſiua non ſolamente riceue le ſpecie , ma ancora l'occhio : però non biſogna dire, che ogni potenza d'anima riceua propriamente la ſpecie, ma ſolo l'intelletto , che non ha organo .

Che l'intelletto non è il medefimo che'l ſenſo . Cap. II.



Auendo noi nel capitolo di ſopra detto , che l'intelletto è in molte coſe ſimile al ſenſo, & che ſi raffrōta cō eſſo, nō biſogna per queſto, che neſſun creda, che egli ſia ſenſo; perche, ſe foſſe ſenſo, ne naſcerebbe, che tra'l ſentire , & l'intendere non farebbe differenza niuna , laqual coſa non è uera ; perche egli accade, che qualche uolta ſ'intēda bene, & qualche uolta no. Bene, quando ſ'intende ſecondo la ſciētia , che è delle coſe, che ſi poſſono ſpeculare, & che ſono neceſſarie: ò uero ſecondo la prudenza, che è una retta ragione delle coſe agibili contingenti ; ò uero ſecondo la uera openione , che ſi ha à una di due coſe diuerſe, & non determina

ramente, come la scienza, & la prudenza, ma à una, con dubbio dell'altra. Male, secondo i lor contrarii, cioè secondo la scienza falsa, la imprudenza, & l'openione falsa. Ma il sentire non accade se non bene; perche'l senso intorno à suoi propri sensibili sempre è uero. adunque il sentire, & l'intendere non sono il medesimo, ne per cōseguente il senso, & l'intelletto. Ma da qualcu no mi sarà fatta questa obbiettion, che l'intēdere bene è il medesimo che'l sentire. Questo nō è uero; perche tutti gli animali sentono, & non intendono, ma solo i rationali, cioè gli huomini. Possiamo ancora da questo uedere il medesimo, che'l senso non apprende nessuna sostanza ne uniuersale, ne particolare, ma solo gli accidenti particolari; doue l'intelletto oltre gli accidenti uniuersali, & particolari, conosce ancora amendue le sorti delle sostanze, che è segno manifesto che sono diuersi. Oltre di questo non è senso nessuno, che conosca ne se stesso, ne la sua operatione; perche la uista non uede se stessa, ne conosce, che ella uede; perche ella è potenza alligata à organo corporale; onde non puo piegar si, & raccogliersi in se medesima. Doue che l'intelletto essendo potenza alquanto immateriale, & senza organo refflettendosi in se medesimo, & intendendo che egli intende, puo conoscere se stesso, & la perfettion sua. Et questo egli non puo fare, se prima egli non è fatto in atto per

LIBRO

qualche specie di qualche oggetto, il quale bisogna, che prima sia conosciuto da lui, per lo quale egli si riuolta alla sua cognitione; & così egli viene in cognitione di se stesso, & della sua operatione, cioè conosce, che egli intende: & questa cognitione si chiama cognition riflessa, & secondaria, & non diretta, & prima; perche necessariamente bisogna conoscere qualche altra cosa innanzi. A' questo s'aggiunge, che quando il sensibile è troppo gagliardo, egli corrompe il senso, & l'intelligibile non fa questo all'intelletto; quando egli è grande. E' adunque chiaro che l'intelletto è differente dal senso. Pero si uede espressamente, che non pensarono bene coloro, che dissero, che l'intelletto era una uirtu imaginatina, o uero fantasia. Et perche noi ci chiariamo bene, che essi habbiano cattiuu operatione noi esamineremo l'operationi della fantasia, & dell'intelletto. la fantasia non puo apprendere l'immagini delle cose, ne nessun altro senso senza le proprieta della materia, cioè quanto elle sono grandi, doue elle sono, & quando, & simili. Doue l'intelletto le puo intendere senza nessuna delle dette proprieta appartenenti alla materia. E' oltre di questo la fantasia nelle bestie, & l'intelletto no, non apparendo in loro nessuna operatione aspettate all'intelletto. Oltre di questo la fantasia muoue l'intelletto possibile in quel modo, che i sensibili muo-

uono il fenso, come al suo luogo si uedra: onde ella non puo per questo essere l'intelletto; per che ne seguirebbe, che una cosa medesima sarebbe il mouente, & il mosso; il che è impossibile.

Se l'anima intellettiua è forma sostantiale
del corpo humano, che lo faccia esse-
re huomo. Cap. III.



INtorno à questa materia sono state, & sono due principali openioni. L'una delle quali è, che l'anima intellettiua sia secondo l'esser suo una forma astratta dalla materia, & una sola, & non piu, & che ella nondimeno si unisca con ciascun huomo, & sia così unita in esso, come una causa, & un principio, che faccia, che egli intenda, & che ella sia simile all'intelligenza, che è congiunta, & unita ancora ella col cielo, come causa, & principio di mouerlo, & che ella non uiene à esser forma sostantiale dell'huomo, che gli dia l'essere, & lo faccia essere huomo, come ancora interuiene all'intelligentia, che non è forma del cielo che gli dia l'essere, ma un principio, & una causa d'operare nell'huomo, non già in tutte l'operationi, ma solo nell'atto dell'intendere, & che ella non è ne generata, ne si puo corrompere. Et che oltre à questa anima comune à tut-

LIBRO

ei gli huomini ne sia una altra particolare à ciascuno ; cioè che ciascuno ne habbia una , ma sensitua , & generata , & corruttibile , & che questa sia quella , che dia all'huomo l'essere , & lo faccia esser huomo : talche ella sia la sua uera forma sostantiale : & si chiama anima cogitativa dalla potenza cogitativa;perche ella di tutte l'altre potenze è la piu perfetta , & piu nobile , che dependono nell'essere loro dalla materia . In questa openione uenne Auerroe ; perche pensaua , che Aristotele l'hauesse ancora egli , secõdo che dice la maggior parte di queglii , che interpretano Auerroe . Dico della maggior parte ; perche è ancora chi afferma , che Auerroe dica , che ella è forma sostantiale , che da l'essere all'huomo . Tra quali pare , che sia quel gran Teologo Giouanni Baccone , & Alessandro Achillino . L'altra openione è , che l'anima intellettiua non sia tal forma astratta , & separata dalla materia , ne una sola comune à tutti gli huomini , ma che tante ne sieno , quanti sono gli indiuidui humani , & che essi habbiano la lor uera forma , & il lor uero essere da lei . Di questo parere furono tra gli altri il sauio Alessandro Afrodiseo , & San Tomaso p̄sandosi pure ancora essi , che Aristotele fusse di questo parere . Nondimeno , se bene e sono d'accordo in questo , che ella dia l'essere all'huomo , & sia la sua forma sostantiale , discorrono poi in questo altro , che l'uno vuole

che ella uiua doppo la morte del corpo in eterno, & l'altro che insieme col corpo ella manchi. Tal che noi ueggiamo tre diuerse openioni della lunghezza della uita dell'anima intellettiua. Auerroe uole, che ella non habbia hauuto principio, ne habbia ad hauer fine. Alleffandro, che ella habbia hauuto principio col corpo, & manchi con esso. San Tomaso, che ella non habbia mai à uenir' à meno, se bene ella ha hauuto principio col corpo. Ma torniamo hora al proposito, & andiamo esaminando, se l'openione d'Auerroe, & di quegli, che lo seguitano, è Peripatetica. Gli Auerroisti allegauano per sostentare l'openion d'Auerroe questi detti, & autorità di Aristotile, il quale nel secondo dell'anima testo. XX I. dice [Dell'intelletto, & della po- teza contéplatiua ancora nō è manifesto cosa alcuna, ma questo pare una sorte diuersa dell'anima, & questo solo si puo diuider come perpetuo da quello, che è corruttibile] Nel terzo del detto lib. testo I I I I. dice [che egli è necessario intendendo l'intelletto tutte le cose, che egli sia immisto.] Et nel testo V I. del medesimo libro dice. [Onde non è cosa ragioneuole, che egli sia misto col corpo; perche se egli fosse misto, allhora egli sarebbe qualche qualità, ò egli sarebbe caldo, ò freddo, ò qualche altra cosa tale.] ilche è segno manifesto dicono gli Auerroisti; che Aristotile parlò della mistione del corpo

con l'intelletto. Nel medesimo libro testo VII. [Che'l sensitiuo non è senza corpo; ma l'intellettiuo è separato.] Et nel testo XX. parlando dell'intelletto dice, [che separato è quel solo, che ueramente è immortale, & perpetuo.] Queste sono le principali autorità, per le quali gli Auerroisti teneuan, che Aristotile uolesse, che l'intelletto humano; secondo se medesimo fosse astratto dalla materia. Onde essendo separato così dalla materia, non puo esser secondo che dicono la maggior parte di loro, forma sostanziale del corpo humano. I quali per confermar maggiormente questa loro openione, cioè che non è forma secondo Aristotile, allegauano queste altre autorità d'Aristotile. Nel secondo dell'anima al testo XI. [Nessuna cosa proibisce, che qualche parte dell'anima, cioè l'intellettiua sia separabile per questo conto; perche non è atto di nessun corpo.] Nel libro terzo al testo V. [Che l'intelletto non ha nessuna natura, se non quella sola per la quale egli è possibile, & che egli non è nulla innanzi; che egli intenda] le quali autorità pare, che mostrino che l'intelletto non è forma di corpo, ne atto. Queste autorità allegate in fauore di Auerroe sono interpretate altrimenti da quegli, che tengono, che'l Filosofo uoglia, che l'anima sia atto, & forma del corpo. Et accio che si uegga chiaro questo; noi allegheremo

quello, che sogliono à queste autorità rispondere. Pero egli è prima da sapere, che'l Filosofo nel secondo dell'anima diuide l'animato dall'inanimato nel uiuere; perche le cose animate uiuono, & l'inanimate non uiuono, & dice, che molte cose sono quelle, che appartengono alla uita, cioè l'intellettiuo, il sensitiuo, il motiuo secondo il luogo, & il moto secondo'l nutrimento, & augumento, & dice che si chiama quella cosa uiuente, & animata, doue è una sola di queste ò piu. Et mostra ancora, come elle sono ordinate tra loro, cioè come l'una puo star senza l'altra, & poi conchiude, che l'anima è principio di ciascuna di loro, & che l'anima si determina per le sue parti, che sono il uegetatiuo, il sensitiuo, l'intellettiuo, & il motiuo, le qual cose tutte si trouano nell'huomo. Et perche Platone hebbe openione, che nell'huomo fussero diuerse anime, secondo le quali gli si conuenissero diuerse operationi. Pero Aristotile muoue questa dubitatione, se ciascuna di loro, parlando del uegetatiuo, & dell'altre, sia anima per se, ò qualche parte d'anima. Et se esse sieno parti d'anima, uerbi gratia, trouandosi tutte in una anima, come nell'huomo, se così elle sono parti, che si separino l'una dall'altra solamente secondo la ragione, dimodo che sieno diuerse potenze in una medesima parte di corpo; ò uero si separino localmente secondo'l

soggetto, come farebbe, se'l sensitiuo fosse in una parte del corpo, & il motiuo in un'altra, & cosi l'altre, come parue à certi. Et da poi soggiunge, che in certe parti dell'anima non è cosa difficile uedere, se elle son separate secondo'l luogo, cioè secondo il soggetto, ma di certe è dubbio. Et per mostrare, che questo si puo ueder facilmente in certe, da una certa similitudine delle piante, & di certi animali a quali si conuengono il uegetatiuo, & il sensitiuo, & dice che essendo diuise le piante, & certi animali in parti, uiuono, & appaiono in ciascuna parte tutte l'operationi dell'anima, che erano in tutto il corpo, dimodo che nella parte sensitua, & uegetatiua non è difficile cio uedere: ma d'alcune è ben dubbio; perche dell'intelletto, o come si chiama potenza speculatiua non è ancora nulla manifesto; perche non si uede ancora, per quelle cose, che si son dette, se egli si separa localmente secondo'l luogo dall'altre parti dette di sopra, o pure solo secondo la ragione. Ma nondimeno in quanto superficialmente appare, pare che sia un'altro genere di anima, dall'altre parti dell'anima, cioè d'un'altra natura, & che solo questo genere dell'anima si possa separare dall'altre parti, come il perpetuo dal corruttibile. Parendo adunque, che l'intelletto nostro sia in un certo modo perpetuo, & l'altre parti dell'anima corruttibili, & perche non pare, che'l

perpetuo , & il corruttibile si possano conuenire in una sostanza , pare , come si è detto , perciò che à questo solo delle parti dell'anima , cioè all'intelletto , accaschi esser separato , non già dal corpo , come uogliono gli Auerroisti , ma dall'altre parti dell'anima . Che Aristotele non intese della separatione del corpo , ma delle potenze tra loro ; è chiaro per quello , che egli dice nel medesimo libro secondo dell'anima nel XXII. testo , [che non par dubbio , che per ragione elle sieno differenti ; perche la ragione del sensitiuo , è differēte dalla ragion del pensare] Talche si uede chiaro , che Aristotele risponde al dubbio detto disopra , cioè se una delle parti dette dell'anima , è separata dall'altre solamente secondo la ragione , o pure secondo il luogo , & lascia qui questa questione da parte , inquanto però all'intelletto , delquale in questo luogo , egli non determina nulla . Per tanto non si puo far giudicio qual fosse il parere di Aristotele in questa cosa ; ma de l'altre parti egli dice , che egli è chiaro , che elle non sono separate secondo il luogo . Onde si uede chiaro , che egli non dubitaua , se l'intelletto è una sostanza secondo se stessa separata dal corpo . per la qual cosa questa autorità non mostra altrimenti , che l'anima sia separata secondo l'esser suo dal corpo , come affermano gli Auerroisti , ne per conseguente , che ella non possa esser forma sostantiale del corpo . Puossi ancor

fare un'altra risposta à questa autorità & dire, che se bene Aristotele hauesse detto assertiuamente queste parole, cioè. [Et questo solo si può diuidere, come perpetuo da quello, che è corruttibile] non per questo si douerebbe credere, che egli hauesse inteso, che l'anima intellettiua fosse assolutamente separata, & incorruttibile; ma che ella hauesse qualche similitudine co le sostanze separate, & incorruttibili, cioè in quanto all'operatione dell'intendere, la quale si diuide, & si separa da ogni conditione materiale, che è cosa corruttibile, come ancora delle sostanze eterne, & incorruttibili si diuide, & si separa l'operatione dell'intendere dalle conditioni materiali: Perilche si uede, che questa autorità non è punto in fauore di Auerroe. Sono alcuni, che rispondono alla detta autorità à questo altro modo dicendo, che Aristotele non intese dell'intelletto humano nel detto testo, quando egli dice (Et questo solo si può diuidere, come perpetuo dal corruttibile) che non vuol dir altro se non che l'intelletto si può separare dal sensitiuo. Et per mostrare, che egli non intese dell'intelletto humano, dicono, che Aristotele nel testo XV. del detto libro appertamente dice; che l'intelletto nelle cose mortali non si può separare dal sensitiuo. Onde egli non può parlare nel testo XXI. con dubitatione, o con affirmatione dell'intelletto humano, che egli sia separa

ro, ò separabile dal sensitiuo, hauendo detto chiaramente, come dicemmo nel testo X V. che l'intelletto, parlando dell'humano, non si puo separare dal sensitiuo. Et perche Aristotele parlo qui con una certa limitatione dicendo nelle cose mortali, & non assolutamente d'ogni intelletto: pero qualcuno harebbe potuto dimandare ad Aristotele per qual cagione egli parlasse con questa limitatione: per tanto egli nel testo X X I. risponde, che pare, che l'intelletto sia separato dal sensitiuo, non gia nell'huomo; perche assolutamente si è mostro, che questo nõ puo essere, ma nel uero intelletto, cioè nelle intelligentie. Et parlò qui con dubitatione secondo la sua usanza, non essendo qui luogo proprio da determinarsi: ne era bisogno far qui altrimenti mentione dell'intelletto humano, hauendo detto disopra, che egli è inseparabile. Et se ben si legge nel seguente testo, che la ragione del sensitiuo è diuersa da quella del principio del pensare, cioè dell'intellettiuo; perche è diuerso il sentire dal pensare, non pero si debbe dire, che Aristotele intendesse, che queste potenze fussero tra loro separate, ma si bene in un'certo modo differenti; perche, come si è detto, il sentire è altra cosa che'l pensare. Per la qual cosa non pare, che gli Aueroisti habbian allegato a proposito l'autorità detta, hauendo inteso Aristotele dell'intelletto diuino. Hor uegniamo à risolvere l'al-

tre autorità. Ma bisogna prima sapere, che certi antichi filosofi dissero, che l'intelletto era composto de principii di tutte le cose, cioè degli elementi, per questo, accioche conoscesse tutte le cose; perche egli conosce la terra, l'acqua, l'aria, & il fuoco; perche egli è fatto di loro. Di questa openione fu Empedocle, come io ho detto nel primo capitolo, & come riferisce Aristotele nel primo dell'anima. per laqual cosa egli nel terzo, trattando dello intelletto possibile, & mostrando la sua natura, abbatte in un medesimo tempo l'openione d'Empedocle: & per questo egli mostra, che similitudine ha l'intelletto col senso, & dice, che l'intelletto è simile al senso in questo, che'l senso non ha naturalmente nessuno sensibile in atto innanzi che egli senta, & è in potenza à sentirgli: così ancora l'intelletto manca per sua natura d'ogni specie intelligibile, auanti che egli intenda, & è in potenza ad hauerla. Onde da questo Aristotele determina, che bisogna che l'intelletto sia rispetto agli intelligibili, come il senso rispetto à sensibili. Da questo adunque, che si è detto, che bisogna, che l'intelletto non habbia nessuno intelligibile in atto per sua natura innanti che egli intenda, ma solo in potenza se egli ha da intendere, conchiude nel testo IIII contra Empedocle dicendo, che egli è necessario, che l'intelletto, accioche conosca ogni cosa, non sia mescolato

scolato con cose corporali, come pose Empedocle, ma che sia immisto, come disse Anasagora, quasi dicendo, come Anasagora pose, che l'intelletto diuino era immisto, accioche egli signorreggi; cosi bisogna che noi pigliamo, che l'intelletto humano sia immisto, accioche egli conosca: laqual cosa cosi si proua, che ogni cosa, che è in potenza à qualche cosa, & che la debbe riceuere, manca, & è priua di tal cosa; & l'intelletto nostro intende quelle cose, alle quali egli è in potenza: onde ne seguirà, che egli non ha nessuna di quelle cose, che egli puo intendere. essendo adunque l'intelletto nostro atto naturalmente à intendere ogni cosa sensibile, & corporale, egli è necessario, che egli manchi d'ogni natura corporale; perche se egli hauesse in se qualche natura corporale, nõ solamente questa cosa nõ lo farebbe intèdere, ma l'impedirebbe à l'intèdere l'altre cose; pche come l'amarezza, che è nella lingua d'uno infermo per la febre generata dalla collera, nõ lo lascia conoscere i sapori: cosi interuerebbe all'intelletto, che se egli hauesse qualche natura corporea in se, come il fuoco egli nõ lo lascierebbe apprendere ne conoster l'acqua. Pero Aristotele disse [l'apparente di dentro nõ la scera conoscer l'estraneo, et l'impedirà] cioè impedirà l'intelletto, & in un certo modo lo uelera, & lo priuera dal conoscere l'altre cose: & chiama l'apparente di dentro quella cosa intrinseca

LIBRO

connaturale all'intelletto , laquale mentre che
 ella gli apparisce sempre sarebbe impedito à co-
 noscere l'altre cose . Et da questo conchiude nel
 testo V . che non bisogna , che egli habbia nes-
 suna natura in atto delle cose corporali, ma quel-
 la sola, che egli è possibile à riceuerle, & inten-
 derle tutte ; onde come il uedere manca di certa
 sorte di sensibili, cosi bisogna , che l'intelletto
 manchi di tutta la natura sensibile, & corpora-
 le. Et da questo piu oltre determina, che quel-
 lo, che è chiamato intelletto dell'anima, non è
 in atto nessuna di quelle cose , che sono innanzi
 all'intendere ; il che è contrario à quello , che di
 ceuano gli antichi ; perche essi uoleuano, che l'in-
 telletto fosse composto di tutte le cose ; perche
 egli le conosce tutte . Et perche egli fece mentio-
 ne di Anasagora parlando dell'intelletto , che
 signoreggia , accioche non si credesse, che egli
 parlasse ancora di tal intelletto , usa tal modo di
 parlare dicendo [Questo è adunque quello, che
 si chiama intelletto dell'anima, dico adesso quel-
 lo, colqual l'anima discorre , & pensa , non è in
 atto altutto nessuna di quelle cose , che sono in
 nanzi , che egli intenda] dal che si uede chiaro ,
 che Aristotele non parlò qui altramente di quel-
 lo intelletto , che è una sustanza incorporea, ma
 di quello , che è una potenza , & parte dell'ani-
 ma , come egli dice, con laquale ella intende: per
 tanto non si conosce ancora , che l'intelletto sia

sustanza totalmente separata, come si immagi-
nò Auerroe, ma si conosce bene, che egli non è
composto di cose corporali, ne ha nessuna natu-
ra determinata in atto. conchiude dipoi Aristo-
tele nel testo VI. dalle cose dette disopra, che
l'intelletto non ha organo corporeo, uolendo
dire così, che se l'intelletto per questo, che egli
conosce ogni cosa, bisogna che egli non habbia
nessuna determinata natura della natura delle
cose corporali, che egli conosce, nel medesimo
modo è ragioneuole, che egli non sia mescolato
col corpo, cioè che egli non sia fondato in nessu-
no organo corporeo, ne sia uirtu organica; per-
che se fosse uirtu organica egli sarebbe qualche
qualità, cioè in qualche modo sarebbe qualità;
perche egli sarebbe caldo, ò freddo, ò harebbe
simili qualità, se egli hauesse qualche organo, co-
me ha il senso, perche egli è manifesto, che la
potenza dell'anima, che è atto di qualche orga-
no, è fatta conforme in un certo modo à quel or-
gano, di che ella è atto. Così adunque si debbe
intendere, che l'intelletto non è misto col corpo,
cioè che egli non è affisso, & appiccato à organo,
come il senso, & non che egli sia astratto total-
mente dal corpo, come pensò Auerroe. Hora
hauendo determinato il filosofo la similitudine,
che ha l'intelletto col senso, uole nel testo VII
mostrare la differenza, che è tra loro, inquanto
pero all'oggetto; perche il grande intelligibile

non corrompe l'intelletto, & il potente sensibile corrompe il senso: pero egli dice: ma perche non è simile la passibilita del sensitiuo, & dell'intellettiuo, è chiaro per gli oggetti del senso, & per lo senso; perche non solamente l'organo del senso pate dal potente sensibile, ma ancora esso senso si corrompe per lo eccellente sensibile; il che non auuiene all'intelletto; & pero soggiunge, che'l senso non puo sentire per lo potente sensibile, cioè dopò il potente sensibile, come l'audito dopò il gran suono non puo piu udire, & così fanno gli altri sensi. Doue che l'intelletto hauendo inteso qualche grande intelligibile, non manco poi intende le cose infime, ma piu. Et rende la ragione di questa differenza, che è tra l'intelletto, & il senso, cioè perche'l potente intelligibile non corrompe l'intelletto, & il potente sensibile corrompe il senso, dicendo, che ciò auuiene per questa cagione, che'l sensitiuo non è senza corpo, cioè senza organo corporeo, ma questo cioè l'intelletto è separato dal medesimo, cioè dall'organo: & perche'l intelletto non è uirtu organica, & il senso si, perciò il grande intelligibile non lo corrompe, & il grande sensibile corrompe il senso. Puossi adunque chiamar l'intelletto separato per questo, perche egli non ha organo. Similmente quando Aristotele dice nel testo XX. [Ma quello solo è separato; che ueramente è, & questo solo

è immortale, & perpetuo] San Tomaso interpreta, che l'intelletto è separato dall'organo, & che non è atto di nessun'organo, & fa la sua operatione senza organo, & per questo egli è immortale, & perpetuo, non che sempre egli sia stato, ma perche sempre egli sarà, & che in questo luogo egli parlò dell'intelletto agente, & possibile. Ma Alessandro, & altri filosofi di non picciola autorità uogliono, che nel luogo di sopra detto, Aristotele intendesse solo dell'intelletto agente, & non dell'intelletto possibile: il quale intelletto agente non è potenza dell'anima nostra, come uol San Tomaso, ma una sostanza separata, cioè Iddio, come si mostrerà. Dimostrano adunque apertamente le cose dette innanzi, che le parole di Aristotele pigliate nel testo IIII. V. VI. VII. & XX. non mostrano altrimenti che l'anima intellettuale sia una sostanza astratta, & separata in tutto dalla materia, come uoleuano gli Aueroisiti, & che ella non possa esser atto, & forma sostanziale del corpo humano. Può adunque benissimo star l'opinion di Alessandro, & di San Tomaso, cioè che l'anima intellettuale sia atto, & forma sostanziale del corpo humano. Et è da auuertire, che San Tomaso vuole, che l'anima humana sia atto, & forma di corpo, così però che l'intelletto di questa anima, che è una sua potenza, non sia atto di nessun cor-

po, & non habbia organo corporeo; come l'altre sue potenze. Et come possa esser, che l'anima sia forma di corpo, & habbia qualche uirtu, che non sia uirtu di corpo, o d'organo corporeo, che noi uogliamo dire, Sã Tomaso in questo modo cel mostra, & dice, che noi uegiamo in molte cose, che qualche forma è atto di qualche corpo misto degli elementi, nondimeno ella ha qualche uirtu, che non è uirtu di nessuno elemento, ma si confa à tal forma, per uirtu di qualche altro principio, che sono i corpi celesti, come è uerbigratia la calamita, che ha uirtu, & forza di tirare il ferro, & il diaspro di restringere il fangue, tuttauia queste uirtu delle loro forme non si conuengono à nessuno elemento, ancor che questi due corpi sieno cõposti di quegli; & questo incontra, perche la loro uirtu supera, & auanza le faculta delle lor materie. Et è chiaro, che quelle forme, che sono piu prestanti, & piu nobili hanno qualche uirtu, che auanza piu la materia loro. per tanto l'ultima forma di queste cose inferiori, cioè l'anima humana, che è tra tutte le forme la piu degna, ha una uirtu, cioè l'intelletto, che auanza, & supera quasi del tutto la faculta della materia corporea. Et percio egli è separato; perche non è uirtu nel corpo, ma si bene nell'anima, che è atto di corpo. Ma l'anima, nella quale è l'intelletto non eccede così la materia corporea, che

ella non habbia l'esser nel corpo, ma solo si dice dell'intelletto, che Aristotele chiama potenza, & parte dell'anima, che non è atto di corpo: ne ancora l'anima mediante le sue potenze si può chiamare atto di corpo, ma solo per se stessa è atto, che da l'essere al corpo humano. Ben è uero, che certe sue potenze sono atti di certe parti di corpo, facendole perfette à certe operationi: così adunque la potenza, che è l'intelletto non è nessuno atto di nessuna parte di corpo; perche la sua operatione, come s'è detto, non si fa per organo corporeo. Perilche ben disse Aristotele nel secondo dell'anima, che nessuna cosa proibisce, che questa parte dell'anima, cioè l'intelletto sia separabile per questo conto, perche non è atto di corpo, non già che egli intendesse, che l'anima della quale l'intelletto è potenza, non potesse esser atto, & forma di corpo. Può adunque essere, che qualche forma sia nella materia, & sia atto di quella, & che qualche sua uirtù sia separata, & non atto della materia. Dell'ultima autorità io non dico nulla; perche le cose, che si son dette la risolvono. Talche Auerroe s'inganna, come s'è ueduto, che Aristotele tenesse, che l'anima intellettiua non fusse forma sostantiale de l'huomo, & Alessandro, & San Tomaso dissero la uerità: perche è uero, che l'anima intellettiua è forma sostantiale del corpo, che gli dà l'essere. Ne uoglio già hora dire le ragioni, ne le auto

rita d'Aristotele che prouano, che l'anima sia tale; perche in uno altro libro, che io ho in animo di fare, se l'anima è mortale, o immortale, io le addurro, dādo cōtra all'openione d'Auerroe del l'unita dell'intelletto, & mostrero che Aristotele fu di questa openione, che ella fusse forma sustantiale, & non astratta, & separata dal corpo, & mostrero, che non è buona la solutione, che gli Auerroisti danno quasi a tutte le ragioni, che sono allegate lor contra, che per saluare Auerroe dicono, che qualche sustantia si puo chiamar forma in duo modi di qualche soggetto. in uno quando ella è la sua perfettione, & gli da l'essere formale, & specifico, & è unito con lui secondo l'essere, come è la forma del cane, & della pietra, & in questo modo si piglia generalmente, & per il piu la forma. Nell'altro quando ella si piglia per uno operante intrinseco, appropriato al corpo, il quale operante è quello operante, che non è distinto dal corpo, ne di luogo, ne di soggetto, nondimeno che egli non informi, & dia l'essere al corpo, ma sia principio d'operare. l'atto proprio del quale, propriamente, & percisamente dipende da quel corpo, o ueramente da qualche cosa, che ui sia dentro. Dimodo che l'operante intrinseco, & quel corpo, ancor che non sieno una cosa sola nell'essere, in modo che l'essere dell'uno sia l'essere dell'altro, sono nondimeno una cosa stessa in una ope

ra propria, che immediatamente dipende dall'uno, & dall'altro: & così l'intelligenza, che muoue il cielo si chiama forma del cielo, non che ella gli dia l'essere formalmente, ma perche ella è il mouente intrinseco appropriato a' tal corpo; perche ella non è diuisa da lui, ne di luogo, ne di soggetto. Et l'atto proprio dell'intelligenza, cioè il muouere dipende propriamente, & precisamente dal cielo; perche ciascuna intelligenza muoue qualche corpo celeste propriamente, & immediate. Et così l'atto suo dipende dal corpo suo almeno come dal soggetto, doue egli è riceuuto. Et così in questo secondo modo uoleuano gli Auerroisti, che Aristotele intendesse, che l'anima fosse forma.

In quanti modi si chiama l'intelletto humano. Cap. IIII.



N quattro modi è chiamato principalmente l'intelletto humano da i filosofi, secondo diuersi rispetti. Potentiale, o possibile, o materiale. Intelletto in habito, in atto, & copulatiuo, Potentiale, o possibile, & materiale; perche egli è per sua natura in potenza, cioè ha potere, & possibilita di riceuere le specie intelligibili, & di acquistare la scientia, & ogni altra cosa, che egli può secondo la sua

natura ; perche egli è come una tauola polita , doue non è scritto nulla . Et è quasi , come la prima materia, che come ella non ha nessuna forma da se , ma è in potenza à riceuerla , così l'intelletto da per se non ha nessuna specie intelligibile , ne nessuna scienza , ma è atto à riceuerla . In habito, quando egli ha riceuuto le specie intelligibili , & ha acquistato la scienza , ma non opera secondo lei, come è quando uno ha acquistato una faculta , come è la Geometria, ma non fa cosa nessuna da geometra . In atto è, quando egli considera secondo la scienza acquistata . Copulato è, quando egli è già uenuto nell'ultima sua perfettione , & questo fara, quando egli hara riceuute tutte le specie intelligibili, & acquistato tutte le sorti delle scienze, speculando, & contemplando poi secondo loro . Tal cosa egli fa per uirtu dell'intelletto agente ; perche egli si unisce con esso , & gli fa fare ogni cosa intelligibile , & illumina , & imprime ogni cosa in lui , che non è altro, che ridurlo da tutta la sua potenza all'atto di tutte le cose . Et in questo consiste secondo che uuole Auerroe , tutta la sua felicità , & perfettione , cioè essere interamente ridotto di potenza in atto di tutte le cose ; perche essendo egli in potenza à tutte , la sua perfettione , & felicità debbe essere in conoscerle tutte ; Talche egli habbia ridotto ogni sua potenza all'atto, ne resti cosa nessuna , che egli attualmente non intenda .

Et questa è l'ultima beatitudine, & l'ultimo fine dell'intelletto humano; perche egli all'hora si trasmuta, quando egli è in tal termine, nell'intelletto agente; laqual copula, & unione è una felice copulatione, come s'immaginò Auerroe. Et questo basti de suoi nomi. Ma io non uoglio già al presente disputare, se egli puo hauere, o no la felicità detta; perche non si conuiene in questo luogo farlo.

Dell'oggetto dell'intelletto. Cap. V.



L'Oggetto communissimo dell'intelletto possibile, è la cosa pigliata, & cōsiderata in uniuersale, cioè secondo che ella comprende, & contiene tutte le cose; perche l'intelletto possibile puo in un certo modo intendere ogni cosa, & ciò che egli intende, è qual cosa. & tutte le cose, che sono apprese dall'intelletto sono conosciute, inquanto che elle sono in atto. ¹Puo dico egli intendere ogni cosa; perche egli non è affisso, et appiccato à organo corporeo. Et come sotto'l uisibile, che è oggetto comunissimo del uedere, si contengono tutti i colori, & le cose, che si possono uedere; così sotto questo oggetto dell'intelletto si contengono tutte le cose intelligibili. Et questo oggetto è chiamato da filosofi oggetto primo

LIBRO

della edequatione ; perche tutte le cose possono essere intese dall'intelletto , & egli non può intendere altro che loro. Et se qualcuno mi dicesse, che egli conosce ancora la cosa , che non è , & che per questo non è l'oggetto , che noi habbiamo detto ; si risponde , che la cosa, che non è , in quanto che ella è conosciuta , è in qualche modo qualcosa ; perche ella ha almanco l'essere appreso , o immaginato ; perche ella s'apprende, & s'immagina . E' ancora un'altro oggetto, ma proprio , & principale , che è la quidita', cioè la natura delle cose sensibili, & materiali, che muove l'intelletto à intendere , del quale Aristotile parla nel terzo dell'anima . Et questa quidita , o natura è separata dalle conditioni materiali, di modo che tale oggetto viene à essere uniuersale ; perche l'intelletto è principalmente de gli uniuersali , & il senso de particolari . Et per esser inteso darò uno essemplio dell'uniuersale, che è oggetto dell'intelletto & ciò sera l'huomo considerato in quanto huomo , non più questo , che quello, non hauendo rispetto ne à luogo , ne à tempo , ma solo alla forma, & essenza, & natura dell'huomo ; talche sia spoliato di tutte le proprietà della materia. Ma bisogna auuertire, che di due sorti è la materia delle cose. L'una si chiama comune, & l'altra particolare . La materia comune dell'huomo è la carne , l'ossa, & i nerui, la particolare è questa carne, questi os-

fi, & questi nerui. Onde quando io dico, che à uolere che l'huomo sia oggetto uniuersale dell'intelletto, bisogna, che sia priuo delle condizioni della materia, io intendo che solo sia priuo della materia particolare; perche non si troua huomo, che non sia di carne, & d'ossa. Onde l'intelletto intende l'huomo con la materia comune, & l'intende, & considera come animale rationale d'ossa, & di carne, & questo esser animale rationale d'ossa, & di carne è la sua quidita, & natura. Et così uniuersalmente, & senza materia particolare egli uiene à essere oggetto uniuersale dell'intelletto. per ilche quello, che è oggetto proprio, & principale dello intelletto nostro, non è cosa nessuna, che sia fuori delle cose sensibili, & materiali, come uoleuano i Platonici, cioè che fosse fuori delle cose sensibili, & materiali, ma una cosa esistente nelle cose sensibili, ancora che l'intelletto apprenda la quidita, & natura loro altrimenti di quello, che ella è nelle cose sensibili; perche come si è detto, egli non l'apprende con la proprietà della materia, come ella è nelle cose sensibili. Et questo puo accader senza inganno dell'intelletto; perche non è cosa nessuna, che proibisca, che di due cose, che sono insieme l'una s'intenda senza l'altra, perche la potenza uisua apprende il colore, senza apprendere l'odore, che è insieme col colore, ma non l'apprende senza la grandezza,

che è il proprio soggetto del colore : così parimente l'intelletto puo apprendere , & intendere qualche forma senza le proprietà della materia, cioè senza la materia particolare , ma non già senza la comune , che è il suo soggetto , dal quale prende la ragione di essa forma . I singolari , che sono indiuidui della quidita , & natura , che è oggetto uniuersale , sono ancora loro oggetti dell'intelletto , ma non già così principale , & proprio , come la quidita ; perche sono conosciuti da lui indirettamente , et quasi per una certa riflessione , inquanto che egli ritorna sopra i fantasmi , da quali sono astratte le specie intelligibili . Et ha manco perfettione in se la cognitione de particolari , che delle specie loro ; perche conoscendosi le specie ultime si ha maggior certezza di sapere , che quel , che si sa sta così , & non altrimenti , che conoscendo i particolari ; perche chi uede , & conosce questo huomo , & quell'altro rationale , non sa per questo però ueramente , che ogni huomo sia rationale , & così parimente chi uede , & conosce , che un' cane è senza ragione , non sa già per questo , che tutti i cani ne siano priui : doue che chi sa , che l'huomo non è altro , che un'animale rationale , sa certamente che ciascun' huomo è rationale , & chi sa , che'l cane è un'animale irationale , sa ancora , che ogni cane è irationale . E' finalmente , come si è detto , ogni cosa in un certo modo og-

getto dell'intelletto ; perche, come si è detto, in un certo modo egli puo intendere ogni cosa ; come egli intenda si dira al suo luogo . Dalche ne nasce, che l'uniuersale non è cosi proprio oggetto dell'intelletto , che l'intelletto non possa apprendere, ne intendere altro che lui, ma è proprio ; perche solo l'intelletto lo puo apprendere, & conoscere . Ne seguita ancora, che'l senso non è cosi de singolari , che solo dal senso possono essere compresi, & conosciuti, ma perche solamente il senso non puo comprendere altro che i singolari.

Dell'operationi dell'intelletto possibile.

Cap.

VI.



IRe sono l'operationi dell'intelletto nostro . L'una è l'intendere le cose semplici, come è quando egli intende l'huomo , il leone , il cavallo , il cane, l'odore , il sapore, & simili ; perche ciascuno è semplice senza esser composto con altra cosa . Et questa operatione si chiama semplice apprensione , la quale è la prima operatione dell'intelletto , perche egli non puo formare nessuna propositione , se prima egli non conosce in qualche modo il soggetto , & il predicato , che sono termini semplici . Et in questa operatione non è ne uerità, ne fal-

sita, perche questi concetti semplici, intorno a quali è tale operatione, non sono ne ueri, ne falsi; perche ogni semplice concetto, come è l'huomo, ò la bianchezza per se stessa non mostra ne falsità, ne uerità. L'altra operatione è la diuisione, che fa l'intelletto de concetti, ò la compositione, che fa componendogli uno con l'altro. Et questo è quando l'intelletto compone insieme quei termini, ò concetti semplici per la propositione, che si fa affermando, & è quando egli compone duo, ò piu termini insieme, & afferma, come è quando si dice, che l'huomo è animale, ò la bianchezza è colore, doue sono accozzati duo termini semplici, che fanno una propositione, assertatiua. O uero egli diuide negando, & è quando si dice, che l'huomo non è asino, & l'acqua non è terra, doue sono duo termini semplici, che fanno una propositione negatiua: ò uero che la bianchezza non è colore, & l'huomo non è animale, & simili. Onde se si dicesse ò huomo, ò animale, ò bianchezza, ò colore, ò asino, ò acqua, ò terra, soli da per loro, ò qual sia altra cosa senza aggiungerui altro, non si diuiderebbe, ò comporrebbe cosa alcuna, ne per conseguente s'affermerebbe, ò negherebbe nulla. Et questa operatione del diuidere, & del comporre è intorno al uero, & al falso; perche il uero, & il falso consiste in questa diuisione, & compositione, che fa l'intelletto de concetti

cetti semplici; il che si uede chiaro; perche non
è nessuna propositione tale, che non sia falsa, o
uera. La propositione uera fara quando tai ter-
mini saranno accozzati insieme, che si conuenga-
no l'uno all'altro: come è il rationale con l'huo-
mo, & la bianchezza con la neue, o con la biac-
ca; perche l'huomo, & rationale si conuengono
insieme, & la bianchezza, & la neue, & la biac-
ca; perche l'huomo è rationale, & à lui s'aspet-
ta la ragione, & la biacca, & la neue è bianca;
perche à loro la bianchezza si conuiene. fara ue-
ra medesimamente, se si diuidera un termine da
un'altro, che non gli si conuenga, come è, quan-
do si dira, che l'huomo non è irrationale, & la
biacca, & la neue non è nera. La falsa proposi-
tione è prima, quando si compone i termini, o
concetti, che noi uogliamo dire, che non hab-
biano corrispondenza l'un con l'altro, come è,
quando si dice, che l'huomo è irrationale, o il
cane rationale; perche la ragione ha da far con
l'huomo, & col cane no. Da poi quando si di-
uide un termine da un'altro, che gli si disdica,
come sarebbe, se noi dicesimo l'huomo non è ra-
tionale, & il cane non è una bestia. La terza
operatione è il discorso, che è quando l'intellet-
to da una propositione manifesta ne uiene à tro-
uare un'altra, come è dal conoscere, che l'huo-
mo è generato, conosce certo, che non ha rime,
dio, al non morire; perche tutte le cose, che so,

LIBRO

no state generate bisogna, che si corrompano. si
 milmente in questa operatione è il uero, & il fal
 so, perche l'argomentatione, che è un discorso,
 si fa dalle propositioni, nellequali è il falso, &
 il uero. Queste tre operationi nō cōuengono se
 non all'intelletto humano, le quali egli nō puo
 fare, ò intendere cosa nessuna senza l'aiuto de
 sensi. Et questo conoscere, ò intendere dell'in
 telletto humano, è molto differente dall'inten
 dere dell'intelligenze; perche l'intendere loro è
 semplice, puro, per loquale direttamente elle uē
 gono subito al uero, che è il loro oggetto senza
 aiuto di cosa nessuna. Onde elle non compon
 gono, ne diuidono, ne discorrono con l'intel
 letto, ma subitamente, & direttamente, & in
 un solo guardo comprendono, & intendono
 tutte le cose. Et questo auuiene loro; perche elle
 non sono inuilupate in materia nessuna. Et per
 che elle conoscono senza discorso, & senza com
 positione, senza diuisione, & senza tempo, la
 loro cognitione è perfettissima. Doue che l'intel
 letto nostro per esser mescolato con la materia,
 che è cagione dell'imperfettione, & dell'impedi
 mento, non puo hauere la sua cognition pura,
 semplice, & perfetta; ma composta, & con di
 scorso, & con tempo, & con l'aiuto del senso,
 dalquale comincia ogni nostra cognitione, per
 che non è nessuna cosa nell'intelletto, come dice
 il filosofo, che non sia stata prima nel senso; le

quali cose sono cagione che la cognitione nostra è debole, & molto incerta, & masimamente intorno alle cose diuine. Onde ben dice Aristotele nella Metafisica, che come l'occhio del pipistrello si gouerna al lume del sole; così l'intelletto nostro alle cose manifestissime alla natura. Pero molti uogliono, che questa nostra cognitione si debba chiamare piu presto ignoranza, che cognitione, & piu presto sospettione, che certezza; perche dicono, che tale cognitione è piu presto openione che scienza; perche si uede chiaramente, che sono tante uarie, & diuerse opinionioni così intorno alle cose naturali; come diuine, che pochissime sene trouano, che conuengano insieme.

Che bisogna, che sia l'intelletto agente, che faccia intendere il possibile; & che cosa egli sia.

Cap. VII.



Ccioche noi intēdiamo bene questa cosa, noi debbiamo prima sapere, che essendo l'intelletto possibile per se stesso una pura potenza rispetto alle cose intelligibili, come io dissi nel primo capitolo di questo libro, egli è forza, se egli ha da intendere attualmente qualche cosa, che sia mosso, & mutato da qual-

R ii

che forma, o specie intelligibile; perche' egli è
 chiaro, che nessuna potenza puo uenire in atto,
 se ella non è informata da qualche forma. Bisog-
 na adunque, che qualche specie si causi nell'in-
 telletto, se debbe uenire in atto, & attualmente
 intendere. Hora io dico, che le cose sensibili, &
 materiali non possono da per loro muouere l'in-
 telletto, ne causare le lor specie in lui; perche le
 specie, che elle producono, sono sempre cōgiun-
 te con le conditioni della materia, & rappresen-
 tano i particolari, & in quanto che elle sono ta-
 li, non possono ne mouer, ne mutar l'intelletto,
 causando in lui qual cosa; perche'l particolare,
 & il materiale non è suo propio oggetto, ma
 l'uniuersale. Et chi non è oggetto propio di
 qualche potēza nō la puo per se stesso, ne prima
 mouere. Donde nasce, che l'intelletto non po-
 tra mai esser mosso, ne mutato da i fantasmi, che
 sono le specie, & le similitudini particolari ne
 sensi interiori delle cose sensibili particolari, che
 sono fuori di noi, iquali fantasmi così congiun-
 ti con le conditioni della materia, non sono og-
 getto propio dell'intelletto, ma piu presto del
 senso; perche il propio di ciascun senso è di rice-
 uer l'immagini delle cose con le conditioni del-
 la materia, come piu uolte habbiamo detto. se
 adunq; prima questi fantasmi nō si fanno uniuers-
 ali, nō potranno mai muouere l'intelletto possi-
 bile in modo nessuno, ne causare in lui cosa alcu-

na. Et perche questi fantasmi per essere particolari, & materiali, cioè congiunti con le proprietà della materia, non sono vniuersali in atto, ma solo in potenza, & per conseguente intelligibili in potenza; egli è forza, che sia una potenza attiuā, che gli riduca in atto uniuersali, & intelligibili, perche non si possono da per loro ridurre in atto, essendo che non è cosa nessuna, che uadi all'atto da se stessa. Et questa così fatta potenza è chiamata da Filosofi intelletto agente. Bisogna adunque questo intelletto agente per ridurre i fantasmi, che sono particolari, & intelligibili in potenza in atto uniuersali, & intelligibili; & per conseguente, accioche possan mouer l'intelletto possibile, accioche in lui possa causare la specie intelligibile. Onde il Filosofo nel secondo dell'anima par che uòglia, che sia quella similitudine tra l'intelletto agente, & i fantasmi, che è tra'l lume, & il colore; perche come il colore non puo muouere la uista, ne puo imprimere in lui la sua similitudine, se non mediante la luce: così i fantasmi non possono muouere l'intelletto possibile, ne causarui specie alcuna, se non mediante il lume dell'intelletto agente. Ma questa comparatione, o uero similitudine non si uerifica per tutti i modi; perche i colori sono per se stessi uisibili in atto, ne per la luce s'attribuisce loro nessuna attualità, ma è necessario il lume per fare il diafo-

LIBRO

no in atto, senza il quale i colori non possono imprimere le loro specie intentionali nella uista. I colori adunque hanno bisogno del lume per rispetto del mezzo, come s'è prouato nel secondo libro. Ma i fantasmi essendo particolari secondo se, in modo nessuno non sono uniuersali, ne intelligibili in atto, ma solo in potenza, ma ella è uera in questo, che come i colori non muouono la uista, se non mediante il lume, che immuta, & illumina prima il mezzo, così i fantasmi non muouono l'intelletto possibile, se non mediante l'intelletto agente, che muta i fantasmi, & gli fa intelligibili in atto. L'intelletto agente adunque riduce l'intelletto possibile dalla potenza all'atto dell'intendere, disponendolo così lui, come i fantasmi, facendogli in atto intelligibili, come si disse; perche la uirtu del lume dell'intelletto agente astrahe da fantasmi gli uniuersali, & le specie intelligibili, spargendo i raggi del lume suo sopra di loro: le quali specie intelligibili essendo impresse nell'intelletto possibile per l'aiuto dell'intelletto agente lo muouono, & lo fanno in atto intelligente. Ma accioche meglio s'intenda io ne uoglio dare l'esempio. Come il sole spargendo i suoi razzi in uno catino di acqua, che sia in una stanza ne astrahe un certo lustro, che si gitta nel palco, & che'l palco riceue; così l'intelletto agente disponendo il lume suo sopra i fantasmi, fa che loro

appaiono senza le conditioni materiali, & ne
astrahe le specie intelligibili, che riuerberano
nell'intelletto possibile, & sono riceuute da lui,
dalche nasce l'atto dell'intendere. Et questo in-
telletto agente non è altro che Iddio. Et di que-
sta openione pare che fosse Aristotele; perche
egli dice nel terzo dell'anima, che l'intelletto
agente è quello, che fa tutte le cose, & che egli
è sempre in atto secondo la sua sustanza, & che
egli è quello solo, che è ueramente, & ueramen-
te è separato. lequai cose pare che si conuenga-
no solamente à Dio; perche egli è quello, che
causa tutte le cose, & tutte attualmente le conser-
ua. Egli sempre attualmente intende, & la sua
sustanza è la sua operatione, & è poi quel solo,
che è ueramente, & ueramente è separato; Per-
che egli non dipende da cosa nessuna in cosa nes-
suna, ma tutte dipendono da lui, e tutte si cō-
seruano per lui, & operano mediante lui, &
ogni perfettione, che elle hanno, l'hanno in
quanto che elle partecipano di lui; & finalmen-
te non è attione nessuna, allaquale attiuamente
non concorra Iddio. Onde ueramente, & pro-
piamente iddio si chiama intelletto agente. On-
de come il sole, che è una cosa sola, che dà il lu-
me a tutto l'uniuerso, per loquale tutti gli occhi
possono uedere: così questa sustanza separata im-
mortale, & perfettissima, che è iddio, spargen-
do i suoi raggi sopra tutti i fantasmi di tutti gli

huomini, possono tutti gli huomini per questo intendere. così tutte le cose sensibili, & materiali possono mediante questa uirtu di dio produrre, & causare le loro specie ne sensi. Ma potrebbe essere forse, che qualcuno dicesse, che pare, che Aristotele non uolesse, che l'intelletto agente fosse iddio, ma piu presto una uirtu dell'anima nostra; perche egli dice così nel terzo dell'anima, nel testo **XVII**. [Ma essendo in ogni natura certe cose, dellequali l'una è à ciascuno materia: laqual cosa è chiara per questo, che ella è in potenza tutte le cose; ma l'altra è causa, & efficiente facendo, & finendo tutte le cose, pigliando tal ragione qual conditione piglia l'arte alla materia. E' necessario, che ancora nell'anima sieno le medesime differenze] Dallequai parole pare, che Aristotele non uoglia dire altro, se non, che l'intelletto possibile, che è come materia, & l'intelletto agente, che fa tutte le cose, sieno nell'anima nostra, come parti. Ma non è uero, che elle significhino questo, cioè che l'intelletto agente sia una uirtu dell'anima nostra: ma ci mostran bene, che l'intelletto agente concorra all'operatione dell'anima. Et pero egli dice in ogni natura, cioè in queste cose, che per natura stanno, & doue le cose, che sono prima in potenza, & dipoi sono fatte in atto, & operano, & patiscono, quiui si troua la potenza, che riceue, & l'atto agente: così per una certa similitudine nell'opera

opera dell'anima egli è necessario, che sieno queste differenze, cioè la potenza, & l'atto agente, che sono molto differenti tra loro. Onde Aristotele non intende mostrare qui, che nell'anima nostra sia un'intelletto agente, come parte sua, ma solo, come io dissi, che egli concorre all'operatione di quella, & che egli è in un certo modo in lei, inquanto, che egli concorre à produrre l'operatione dell'anima; perche quando la potenza si riduce all'atto, à questo atto concorrono l'agente, & il paziente: il quale agente si chiama esser in un certo modo in lui, inquanto che egli opera in lui, & si cōgiunge in un certo modo cō lui, operādo in lui. si che queste differēze sono nell'anima, cioè nell'opera dell'anima, come in ogni natura. Et è chiaro, che in ogni natura le dette differenze, cioè l'agente, & il paziente non sono così, che una sola natura habbia l'uno, & l'altro in quel stesso modo, che ha il soggetto in se gli accidenti suoi, & che'l composto ha la materia, & la forma. Ma basta che in ciascuna natura, doue le cose sono prima in potenza, & di poi sono fatte in atto, & operano, & patiscono, come si è detto, sieno l'agente, & il paziente, come cause nell'effetto: così nell'esser dell'intellettione in atto è necessario, che sieno queste differenze, come cause nell'effetto. per il che non pare, che Aristotele intenda, che l'intelletto agente sia parte dell'anima. Il medesimo egli mostra ancora

S

nel medesimo testo agguagliandolo all'arte ; perche come l'arte opera in qualche cosa estrinseca,cosi l'intelletto agente opera ne fantasmi illuminandogli, & facendo uenire l'intelletto possibile dalla potenza all'atto. Agguaglialo ancora all'habito,dicendo , che egli è un certo habito , ancor che non sia ueramente habito , ma si dice, che egli è un certo habito, inquanto che egli si mescola in un certo modo con le cose intelligibili. L'agguaglia ancora al lume per mostrar piu chiaro, che egli non è parte dell'anima nostra ; perche come il lume , che è una qualita nobilissima mandato dall'eterno corpo luminoso separato, & superiore alla faculta del uedere, accioche si uegga ; cosi bisogna che à questo lume risponda proportionalmente il lume dell'intelletto agente,ilqual lume bisogna che egli habbia una uirtu perfettissima mandata da una sostanza eterna, & molto superiore all'intelletto in potenza, accioche l'intelletto possibile intenda. Onde come il lume non è parte dell'occhio , ancor che egli concorra al uedere : cosi l'intelletto agente non è parte dell'anima intellettua, se bene egli concorre à fare, che l'intelletto intenda. Da tutte queste cose si puo conchiudere, che le parole di Aristotele allegate non mostrano, che l'intelletto agente sia parte dell'anima, ma piu presto il contrario, cioè che egli sia una sostanza perfettissima, astratta, incorporea, & al tuo

co immateriale. Et questo è quanto io ho uoluto dire intorno à i tre libri dell'anima di Aristotele. Del che io so bene, che si sarebbe potuto dir molto piu cose, come interuiene di tutte le materie trattate da diuersi scrittori, che se si dicesse, quanto si potrebbe, se ne anderia quasi in infinito. Ma, douendo ciascuna cosa peruenire al termine suo, à ogni uno debbe bastare, hauer detto tanto sopra una materia, quanto par bisogno à quello, che si è proposto. ilche hauendo fatto io, che non mi proposi, come io dissi nel proemio, uoler far altro, che discorrere intorno à i detti libri sol tanto, quanto mi pareua bastante, uoglio far fine.

Il fine del quarto & ultimo libro.

S ii

TAVOLA DI TUTTI I CAPITOLI CHE SONO NELLA PRESENTE OPERA.

LIBRO PRIMO.



Ella diuisione della filosofia .

cap. 1 a car. 3

Della dignita della scienza dell'a-

nima. cap. 2 4

Della utilita della scienza dell'ani-

ma. cap. 3 7

Dell'openioni , che haueuano gli antichi dell'a-

nima. cap. 4 9

Di certe cose , che fa mestier di sapere innanzi

per conoscer che cosa sia anima. cap. 5 10

Della comune , & uniuersal diffinitione dell'a-

nima. cap. 6 12

Dell'anima alquanto piu particolarmente , &

d'un'altra sua diffinitione. cap. 7 20

Come i quattro principii di uiuere si possono

chiamare anime per se , & potenze d'anime.

cap. 8 23

Dell'origine dell'anima. cap. 9 24

Se l'anima e in tutto il corpo , & tutta in ciascu-

na sua parte. cap. 10 26

Dubbi che si muouono contra le cose dette con

le resolutioni. cap. 11 29

Quali sono, & quante le potenze dell'anima,
& à che fine la natura le dette. cap. 12 30

Della potenza nutritiua, augmentatiua, & ge-
neratiua, & de gli oggetti, & atti loro, & co-
me si diffinisce l'anima uegetatiua. cap. 13 34

LIBRO SECONDO.

Del sensibile propio, del comune, & di quello
per accidente. cap. 1 38

Del sentire, & del senso. cap. 2 40

Come il senso esteriore è uirtu passiua. cap. 3 41

Come i sensi s'ingannano intorno à sensibili.
cap. 4 47

Che'l senso del uedere è piu nobile di tutti glial-
tri sensi esteriori. cap. 5 49

Dell'oggetto del senso uisiuo. cap. 6 50

Del diafono. cap. 7 52

Del lume. cap. 8 53

Che bisognano tre cose per uedere l'immagine
della cosa uisibile, il mezzo, & il lume.
cap. 9 55

Del senso uisiuo, & dell'organo suo. cap. 10 59

In che modo si fa il uedere secondo Platone.
cap. 11 60

Del suono in comune, & di quelle cose, che pos-
sono suonare, & non suonare. cap. 12 63

Del suono dell'Eccho. cap. 13 67

Della uoce. cap. 14 68

T A V O L A

Del senso, & dell'organo dell'audito. cap. 15	69
Dell'odore, & del mezzo per lo quale s'odora.	
cap. 16	69
Del senso dell'odorato, & dell'organo suo.	
cap. 17	71
Del sapore, & del mezzo per lo quale si gusta.	
cap. 18	72
Del senso, & dell'organo del gusto. cap. 19	74
Dell'oggetto del tatto, & del mezzo suo.	
cap. 20	74
Dell'organo, & del senso del tatto. cap. 21	77
Perche'l sensibile non si sentirebbe se egli si po-	
nesse sopra il senso. cap. 22	80
De sensi interiori in uniuersali. cap. 23	82
Del senso comune. cap. 24	83
Della fantasia, o' immaginatiua. cap. 25	87
Della stimatiua, & della cogitatiua. cap. 26	88
Della memoria. cap. 27	89

L I B R O T E R Z O.

Della potenza sensitiva appetitiua & del suo	
oggetto, & dell'organo, & delle passioni. cap. 1	91
De i principii del moto da uno luogo à uno al-	
tro dell'animale. cap. 2	94
Quale sia piu principal mouente dell'animale o'	
la fantasia, & l'intelletto, o uero la uolonta,	
& l'appetito sensitiuo. cap. 3	96

LIBRO QVARTO.

Dell'intelletto humano. cap. 1 112

Che l'intelletto non è il medesimo che'l senso.

cap. 2 114

Se l'anima intellettiva è forma sostantiale del
corpo humano, che lo faccia esser huomo.

cap. 3 116

In quanti modi si chiama l'intelletto humano.

cap. 4 125

Dell'oggetto dell'intelletto. cap. 5 126

Dell'operationi dell'intelletto possibile.

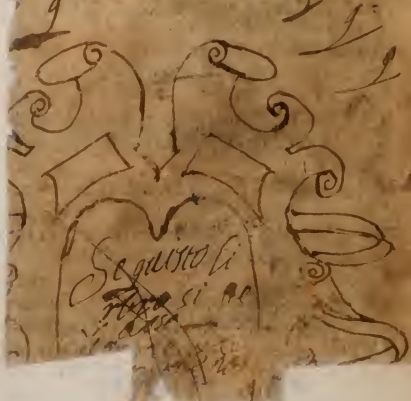
cap. 6 128

Che bisogna che sia l'intelletto agente, che fac-
cia intendere il possibile, & che cosa egli sia.

cap. 7 130

IL FINE.

... come non si sapesse il nome



Seguono li
~~libri~~ si ne
~~libri~~



